

مجلة لسانيات العربية وآدابها

Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: **2718-0468**

مجلة نصف سنوية دولية محكمة

International Refereed Biannual Journal /Uluslararası altı aylik hakemli dergi

Volume:2, Issue:4, October 2021 / Cilt : 2, Sayı :4 Ekim 2021

المجلد (٢) العدد (٤) أكتوبر ٢٠٢١



مجلة لسانيات العربية وآدابها

Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: 2718-0468

مجلة نصف سنوية دوليــة محكمـة

International Refereed Biannual Journal /Uluslararası altı aylık hakemli dergi

Volume:2, Issue:4, October 2021 / Cilt : 2, Say 4 :1 Ekim 2021

المجلد (٢) العــدد (٤) أكتوبر ٢٠٢١



مجلة لسانيات العربية وآدابها

Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: 2718-0468

دورية (نصف سنوية) دولية محكمة، تعنى بالبحوث والدراسات المهتمة باللغة العربية وآدابها، بمختلف تخصصاتها المعرفية ومناهجها البحثية، وكذلك بالدراسات المعنية بتعلمها وبتعليمها لأبنائها ولغير الناطقين بها.

An international (semi-annual) journal dealing with research and studies interested in Arabic language and literature, with its various knowledge disciplines and research curricula, as well as studies concerned with its education to its parents and non-native speakers.

Çeşitli bilgi uzmanlık alanları ve araştırma yöntemleriyle Arap Dili ve Edebiyatı'yla ilgilenen çalışma ve araştırmaların yanı sıra ana dili Arapça olan ve olmayanlarin Arapça eğitimi ve ögrenimiyle ilgilenen uluslararası, hakemli ve altı aylık süreli yayın.

E mail / E Posta / البريد الإلكتروني

info@daadjournal.com

daad@daadjournal.com

daaddergisi@gmail.com

Website / Web sitesi / الموقع الإلكتروني

www.daadjournal.com

Advisory Board / Danışma Kurulu / الهيئة العلمية والاستشارية

Advisory Board / Danışma Kurulu / الهيئة العلمية والاستشارية

Reviewers of this İssue / Sayının Hakemleri / هيئة تحكيم العدد



Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi
Journal of Arabic Linguistics and Literature
E-ISSN: 2718-0468

İÇİNDEKİLER /CONTENTS/ المحتويات

الجانب التواصلي في النحو دراسة لبعض القضايا النحوية

د. محمد عبد ذياب

جامعة الفلوجة، العراق

البريد الإلكتروني: mhashimy67@gmail.com

معرف (أوركيد):0000-0002-9381-7516

بحث أصيل الاستلام: ١١-٠٩-٢٠٢١ القبول: ٢٦-١٠-٢٠٢١ النشر: ٣١-١٠-٢٠٢١

الملخص:

فكرة البحث هي في الجانب التواصلي للغة عمومًا والنحو بصورة خاصة لا سيما وأنّ تحقيق التواصل هو الغاية من اللغة في الدراسات اللسانية الحديثة وهذا الجانب التواصلي يقوم على أمرين اثنين هما الكفاية اللغوية وهي المقدرة الكامنة في الإنسان عمومًا واللغوي تحديدًا، وقد قال الجاحظ قديمًا (المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي وإنّما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السبك) وهو قريب من مسألة الكفاية اللغوية؛ ولأنّ هذا الأداء مهم جدًّا لإيصال المعرفة إلى المتلقي وهو أمر يهتم للمنطوق من اللغة لا المكتوب؛ لأنّ المكتوب لا يمكن إنّ (يفي بتمثيل كل أنواع نغمات الصوت ذات المغزى الدلالي التي نجدها في الكلام) ولأنّ الأصل هو اللغة المنطوقة وأمّا المكتوب فهو أمر تالٍ وهو نتيجة تحول الكلام إلى صورة مرئية Visual.

الكلمات المفتاحية:

التواصل، اللغة، النحو، الكفاية، الأداء

للاستشهاد/ **Atif İçin / For Citation:** ذياب، محمد. (٢٠٢١). الجانب التواصلي في النحو، دراسة لبعض القضايا النحوية. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٢، ع٤، ٣٨٩-٤١٢ https://www.daadjournal.com/

The communicative aspect of grammar is a study of some grammatical issues

Assoc. Prof. Mohammed Abid Theyab

University of Fallujah, Iraq.

E-mail: mhashimy67@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-9381-7516

Research Article Received: 11.09.2021 Accepted: 26.10.2021 Published: 31.10.2021

Abstract:

The idea of the research is about the communicative aspect of language in general and grammar in particular. Especially that the purpose of language in modern linguistic studies is communication, and the communicative aspect is based on two things, which is the ability inherent in the general, and the linguistic. Because this performance is very important for the delivery of knowledge to the recipient, which is something that is concerned with the uttered from the language, not the written; Because the written cannot satisfies the representation of all kinds of semantic tones of sound that we find in speech. Also, because the origin is the spoken language and the written is a subsequent matter. This is considered as the result of the transformation of speech into a visual image.

Keywords:

Communication, Language, Grammar, Adequacy, Performance

Nahiv İlminin İletişimsel Yönü
Bazı Nahiv Meseleleriyle İlgili Araştırma

Doç. Dr. Mohammed Abid Theyab

Fallujah Üniversitesi, Irak

E-posta: mhashimy67@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-9381-7516

Araştırma Makalası Geliş: 11.09.2021 Kabul: 26.10.2021 yayın : 31.10.2021

Özet:

Araştırmanın temel fikri, genel olarak dilin iletişimsel yönü özel olarak ise nahiv ilminin iletişimsel yönüdür. Modern dilbilim araştırmalarında dilin gayesi iletişimin gerçekleşmesi olarak görülür. Dilin bu iletişim yönü, genel olarak insanın doğasında bulunan güce özellikle de dile dayalı olan güce yani dilsel yeterliliğe dayanır. Câhız (ö.255/869) daha önce bununla ilgili olarak "Anlamlar yola savrulmuştur. Acem, Arap, köylü ve bedevî onları tanır. Mesele sadece ağırlığın belirlenmesi, lafzın seçilmesi, mahreçin kolaylığı, baskının doğruluğu, suyun bolluğu ve dökümün kalitesindedir" demiştir. Câhız'ın bu ifadeleri dilsel yeterlilik olgusuna yakındır. Çünkü bu edim bilginin alıcıya ulaştırılmasında oldukça önemlidir. Bununla birlikte yazılı değil sözlü dil ile ilgilenmektedir. Zira yazılı dil "ifadede geçen ve anlamsal öneme sahip olan her türlü ses vurgusunu temsil etmeye yetmemektedir". Dilde temele alınan konuşulan dildir yazılı dil ise ikincil öneme sahip olup sözsel ifadenin görünür bir form almasından ibarettir.

Anahtar Kelimeler:

İletişim, Dil, Nahiv, Yeterlilik, Edim

تقديم:

يهدف هذا البحث إلى جملة أمور ينبغي أن لا يغفلها الذي يتصدى للبحث اللغوي لتحقيق ما يريد من إيصال القواعد اللغوية إلى المتلقي على أحسن صورة وهو جزء من التخطيط اللغوي وهذا الأمر لا يتم إلا باتباع منهج أساسه (التمكّن من معرفة خصائص اللغة الجوهرية)[1] ومنها محاولة ربط النحو العربي القديم أو نحو سيبويه - كما يعبر عنه أحيانًا- كما عرّفه السكّاكي (٦٢٦هـ): (اعلم أنّ علم النحو هو أن تنحو معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقًا بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب وقوانين مبنية عليها)[2] ربطه بالنحو الحديث (إذ النحو نموذج يجب أن يحاكي قدرة المتكلم اللغوية؛ فيعكس ما يقوم في عقله اثناء انتاج الكلام وفهمه)[3] أو النظرية النحوية الحديثة المتمثلة بنظرية النحو التوليدي التحويلي التي جاء بها اللغوي الأمريكي نعوم تشومسكي (١٩٥٧م) في كتابه البنى النحوية أو التركيبية (Structures sytaxiques)[4] بل ذهب تشومسكي إلى أبعد من ذلك في بحثه عن القواسم المشتركة بين اللغات العالمية بمحاولته وضع قواعد أو نحو كلي[5] أو عالمي (Universal Grammar) ينتظم اللسان البشري؛ لإيمانه بأنّ أصل اللغات واحد على غرار

(١) التواصل اللغوي مقاربة لسانية وظيفية للبوشيخي:٧.

(٢) مفتاح العلوم:١/٧٥.

(٣) التواصل اللغوي مقاربة لسانية وظيفية:٧.

(٤) ينظر: تشومسكي لجون لاينز:٢٦.

(٥) ينظر: نظرية النحو الكلي والتراكيب اللغوية العربية دراسات تطبيقية لحسام البهنساوي:٦.

الأبجدية الصوتية العالمية ولعلّ هذا ما دعا حلمي خليل[١] إلى القول (إنّ أيّة نظرية لغوية لا يمكن أن تتجاهل نظرية تشومسكي)[٢].

من خلال هذا الربط نهدف لإثبات تطور النحو العربي واللغة العربية عمومًا؛ فإنّ اللغة كائن حي ينمو ويتطور (شأنها في ذلك شأن كل كائن حي، ينشأ صغيرًا ساذجًا، ثم ينمو شيئًا فشيئًا بحكم طبيعته)[٣] واللغة العربية كذلك، بل إنّ مزيّة لغة العرب أنّها محفوظة من الضياع والاندماج والمحو الذي يحدث بفعل التغيرات اللغوية الأخرى، وبفعل التغيرات البشرية، والاجتماعية، والثقافية، وغيرها.

ثم تسليط الضوء على أصول النظرية اللغوية الحديثة التي جاء بها علماء محدثون أمثال سابير وبلومفيلد وسوسير، وتوج ذلك بوضع تشومسكي نظريته النحوية في البنى التركيبية عام (١٩٥٧م) ثم تطويرها[٤].

البحث يتوفر على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة؛ المبحث الأول نظري في الكفاية اللغوية والأداء الكلامي أمّا المبحث الثاني فهو التطبيقي على بعض القضايا النحوية فهو في الجانب التواصلي تبين هذا الأمر ثم أردفت المباحث هذه بقائمة وافية من المصادر والمراجع المستخدمة في البحث.

تمهيد:

فكرة البحث هي في الجانب التواصلي للغة عمومًا والنحو بصورة خاصة لا سيما وأن تحقيق التواصل هو الغاية من اللغة في الدراسات اللسانية الحديثة وهذا الجانب

---

(١) عالم لغوي عربي مترجم كتاب جون ليونز الموسوم (نظرية تشومسكي اللغوية) وله عدة مؤلفات لغوية أخرى.

(٢) نظرية تشومسكي اللغوية لجون ليونز:٧.

(٣) المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي لرمضان عبد التواب:١٢١.

(٤) ينظر: نظرية تشومسكي اللغوية لجون لاينز:٢٩.

التواصلي يقوم على أمرين اثنين هما الكفاية اللغوية وهي المقدرة الكامنة في الإنسان عمومًا واللغوي تحديدًا وقد قال الجاحظ قديمًا (المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي وإنّما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السبك)[1] وهو قريب من مسألة الكفاية اللغوية؛ ولأنّنا في مؤسسة علمية معنية بإبراز وإشاعة الصحيح من اللغة وإن كانت على مستوى عالٍ إلا أنّها تبقى ناقصة غير نافعة إن لم تقترن بصنوف الأداء الكلامي ومعرفة هذا الأداء مهم جدًّا لإيصال المعرفة إلى المتلقي، وهو أمر يهتم للمنطوق من اللغة لا المكتوب؛ لأنّ المكتوب لا يمكن إنّ (يفي بتمثيل كل أنواع نغمات الصوت ذات المغزى الدلالي التي نجدها في الكلام)[2] ولأنّ الأصل هو اللغة المنطوقة وأمّا المكتوب فهو أمر تالٍ و(هو نتيجة تحول الكلام إلى صورة مرئية Visual)[3].

فالبحث هنا إذن في التواصل اللغوي الذي هو جزء من التخطيط اللغوي للمتكلم لاسيما في بعض المواقف المحوجة الى تكييف مسبق لتحقيق الغاية التواصلية للمتكلم من خلال بعض الظواهر النحوية التي لا يمكن إيصالها بالكفاية اللغوية فقط بل لا بدّ من معرفة كيفية أدائها؛ لأنّ عدم معرفة أدائها أو الأداء الخاطئ مما يفوت المقصود ولا يحقق الغرض بل ويحدث خللًا في المعنى على أن لا تكون هناك مغالاة في الأداء, وقد نبّه إلى ذلك (فندريس) في حديثه عن أداء بعض الأصوات كالتاء مثلًا في (الانتقال إلى انفجار التاء t وهذا النطق نسمعه في الفرنسية غالبًا عن أولئك الذين يغالون في صحة الأداء)[4] مع ملاحظة أنّ العربية لم تعدم التعبير بالألفاظ عن الانفعالات الكلامية ومن ذلك مثلًا انتباههم إلى أنّ الغاية من العرض والتحضيض

---

(١) الحيوان:٣/٦٧.

(٢) تشومسكي لجون لاينز:١٥.

(٣) تشومسكي:٤١.

(٤) اللغة:٩١.

واحدة إلا أنّ شدة التحضيض أقوى من العرض[١] فوضع لفظ مختلف لكل منهما فوضع للعرض (ألا) ووضع للتحضيض (هلاّ) .

لعلّ فكرة البحث قد أصبحت واضحة وقد تمثلت بصورة جلية واضحة من خلال الهدف الأخير الذي مرّ معنا؛ فإنّ المتكلم أو المتخصص باللغة قد يتوفر على المقدرة اللغوية التي سمّاها تشومسكي الكفاية اللغوية والنحوية تحديدًا إلا أنّ هذه الكفاية لا تعين المتكلم في جميع الأحوال لتحقيق التواصل والفهم فهناك من الظواهر اللغوية التي بها حاجة للكفاية والأداء المتوافق وقد قامت فكرة البحث على نظرية تشومسكي في الكفاية والأداء، وعلى بعض الظواهر اللغوية في العربية التي تؤدى وفقًا لذلك.

المبحث الأول: الكفاية اللغوية والأداء الكلامي:

الكفاية في اللغة من (كفى يكفي كفاية إِذا قام بالأمر)[٢] فإذا وصفت باللغوية أصبحت القيام بأمر اللغة تكلمًا وخطابًا إلا إنّ تشومسكي جعل الكفاية اللغوية (competence) مصطلحًا له معناه المميز في نظريته التي جاء بها وهي (القدرة التي تجعل أبناء اللغة الواحدة على إنتاج وفهم عدد كبير بل غير محدود من الجمل)[٣] وقد أشار إلى هذا الأمر (ابن خلدون) في مقدمته عند حديثه عن صناعة العربية وعلاقتها بالملكة اللغوية فـ(هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة فهو علم بكيفية لا نفس كيفية فليست نفس الملكة)[٤] فالملكة اللغوية هنا تقابل الكفاية اللغوية عند تشومسكي وسمّى ميشال زكريا مقدرة المتكلم هذه (الحدس اللغوي)[٥].

(١) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي:٣٨٢.

(٢) لسان العرب لابن منظور: (ك ف ي).

(٣) نظرية تشومسكي اللغوية لجون لاينز: ٥٧.

(٤) المقدمة: ١٠٨١.

(٥) ينظر: الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية الجملة البسيطة:٩.

إنّ الكفاية اللغوية مقدرة يمتلكها الإنسان عند بلوغه الثامنة من عمره؛ فيستطيع الأطفال أن يعبّروا باللغة عن جميع احتياجاتهم بالسماع ثم يستغلوا ذلك لإنشاء جمل لم يسمعوا بها سابقًا[1] فابن اللغة لديه الكفاية اللغوية في أن يدرك ما يوافق لغته وما لا يوافقها، يستطيع أن يقول هذه جملة صحيحة وتلك جملة خاطئة وهذه جملة صواب وهذا المصطلح فسّره بما هو متداول الآن عند (تشومسكي) في نظريته النحوية وهو ما سماه (البنية العميقة Deep structure)[2] أي المعاني التي يمتلكها الإنسان في عقله والتي يجب أن يرتبها ترتيبًا صحيحًا؛ لأنّها عبارة عن أصول متناثرة في البنية العميقة؛ فلا تلفظ من دون ترتيب وإلى ذلك أشار (سيبويه) عندما عنون (هذا باب الاستقامة في الكلام وعدم الاستقامة) فمن الثاني أن تقول (آتيك أمس وأتيتك غدًا)[3] فأصول هذا الكلام موجود في البنية العميقة إلّا أنّه لا يصلح أداءً أو كبنية سطحية فإذا ما ظهرت هذه البنية على لسانه أصبحت تسمى البنية السطحية وهو المصطلح الآخر الآتي.

ذكرنا قبل قليل أنّ المقدرة أو الكفاية اللغوية تسمى البنية العميقة وقد سمّاها (سوسير) من قبل باللسان؛ فلحصول التخاطب والتواصل ولكي تؤدي اللغة دورها لابد من إظهار هذه المقدرة وهو الأداء الكلامي أو هو استعمال الفرد للغته من أجل أن يوصل ما يريده من الرسائل[4] وهو عند (تشومسكي) البنية السطحية الظاهرة (Surface structure) أو بمصطلح التراكيب والجمل[5] فإذا قيل (كتابُ الطالبِ جديدٌ) فقسم يفهمها على معناها الظاهري في امتلاك الطالب كتابًا جديدًا أمّا المدرس فربما يفهمها

(١) تشومسكي:٨٨، و ١٧.

(٢) ينظر: اللغة والمسؤولية لتشومسكي:١٨.

(٣) ينظر: الكتاب:١/٢٥.

(٤) ينظر: اللغة لفندريس:١١٥.

(٥) ينظر: تشومسكي:٨٦.

فهمًا مغايرًا وهو أنّ هذا الطالب لا يقرأ في كتابه فيبقى جديدًا؛ وهذا الفهم يدخل تحت باب اللغة في سياق استعمالها الحقيقي(١) وهو التداولية.

إنّ المقدرة على التعبير من خلال الكفاية اللغوية ليس هو الهدف والمنتهى، بل الأهم هو كيفية التواصل بين المتكلم والمتلقي ومعرفة الأحوال التي يجب اتباعها للوصول إلى أن يتلقى المخاطب الكلام وفقًا لمعناه الصحيح.

المبحث الثاني: الجانب التواصلي:

الأصل في اللغة أنها للتواصل والخطاب، وهو المقصد الأول للغة؛ ولذلك طرح عزّ الدين البوشيخي(٢) عدة أسئلة لعلّ أهمها هو التمكن من إقامة التواصل بين البشر بوساطة اللغة وكيفية نجاح هذا التواصل(٣) وكان كتابه هذا إجابة عن هذه التساؤلات وكان أن خرج بنتيجة مهمة مفادها أنّ أعظم وظيفتين للغة هي التواصل بكيفية أدائية عالية وعكس ما في العقل البشري بكيفية مميزة(٤).

وقبل الحديث عن ذلك لابدّ من إيضاح هذه المفردة فالتواصل مصدر للفعل (تواصلَ يتواصلُ تواصلًا) وهذا الفعل يدل على المطاوعة (هي قبول فعل الفاعل)(٥) أي أنّ الفعل لا يكون من طرف واحد، بل يكون مشتركًا بين الاثنين وهو ما يحقق التواصل بأبلغ صورة واللغة أداة لهذا التواصل لأنّها (نمط اجتماعي منظّم يتواصل بها البشر؟ ويتفاعل بها الواحد مع الآخر بواسطة الرموز الاعتباطية المسموعة المنطوقة

(١) ينظر: القاموس الموسوعي للتداولية جاك موشلر:٢١.

(٢) لساني مغربي له عدة مؤلفات لسانية مهمة.

(٣) ينظر: التواصل اللغوي:٨.

(٤) ينظر: التواصل اللغوي:١٥١.

(٥) شرح كتاب سيبويه للسيرافي:٨١/٢.

المعتاد استخدامها)[1] والتواصل لغة ضد الفصل؛ أي أن يصل ويربط شيئًا بشيء آخر ويبلغه إياه[2] أمّا التواصل اصطلاحًا فلا يختلف عن المعنى اللغوي إلّا في التطبيق فقد ورد أنّ التواصل (Communication) هو الإيصال والتبليغ[3] وفقًا لقاعدة تواصلية يسيرة وسهلة (حيث تحدد العملية التواصلية كتبليغ لمعلومة أ إلى متلق ب بواسطة قناة اتصال ج)[4] ولعلّ خير من فصّل القول في هذا المصطلح – بحسب اطلاعي – هي الأستاذة سامية بن يامنة في بحثها الموسوم (الاتصال اللساني بين البلاغة والتداولية)[5] وقد استغرق البحث في المصطلح وتاريخه وماهيته صفحات ليست قليلة من بحثها آنف الذكر.

المبحث الذي نحن بإزائه له أهمية تتجلى في جعله مبحثًا نقديًا لكثير من المسائل المبثوثة في ثنايا النحو العربي القديم القائم على المدون المكتوب أكثر من المنطوق، وهذه المسائل قد تسبب حيرة لمتعلم النحو ما لم يكن لدى المعلم التخطيط اللغوي السليم، وأن تكون هناك الأدوات المنهجية لحل هذه الإشكالات، ولعلّ مبدأ النحو الوظيفي الخطابي الذي تحدث عنه البوشيخي يعدّ حلًا مناسبًا (لأنّه لا يتقيد بإنتاج نمط معين من أشكال التعبير كالجملة أو النص أو غيرهما)[6] كما أنّ من قوته تحقيق التركيب اللغوي بأيّة طريقة سواء بصورة كتابية أو بصورة نطقية[7] وهذه الأخيرة هي الأهم يزاد عليها الكيفية الأدائية التي تؤثر في الدلالة، وهي صلب بحثنا هذا .

---

(١) اللغة وعلم اللغة لجون ليونز:٦.

(٢) ينظر: تاج العروس: (و ص ل).

(٣) ينظر: مصطلحات النقد العربي السيميائي لمولاي علي بو خاتم:(حرف C).

(٤) التواصل نظريات وتطبيقات لمجموعة مؤلفين:٢٠.

(٥) التواصل اللغوي:١٢٩.

(٦) التواصل اللغوي:١٢٩.

(٧) ينظر: التواصل اللغوي:١٢٨.

هناك الكثير من القضايا اللغوية والمسائل النحوية التي بها حاجة لتفعيل القدرة التواصلية من خلال طريقة أدائية معينة كي تصل للمخاطب، وسيكون التمثيل من المسائل النحوية التي بها حاجة لتفاعل تواصلي مخطط له سابقًا؛ لتحصل الفائدة من اللغة وهي التواصل والخطاب، واختيار هذه المسائل ليس معناه أنّها الوحيدة القادرة على إبراز هذا الأمر، بل ربّما تكون هناك مسائل أخرى متعلقة بالجانب التواصلي، وإنّما طبيعة البحث ومحدوديته جعلنا نقتصر على هذه المسائل النحوية، فضلًا عن أنّ الاختيار وقع على مسائل تمثل جميع أقسام الكلام في النحو العربي، فاختيرت مسائل من الاسم والفعل والحرف كي تشمل تلكم الأقسام، ومع أننا لا نعدم وجود إشارات تواصلية في النحو العربي، منها على سبيل المثال لا الحصر عدم جواز الابتداء بالنكرة (ولو قلت رجل ذاهب لم يحسن حتى تعرّفه بشيء)[1] لأنّ المخاطب سينصرف عن سماع الجملة واستمرار التواصل عند ذكر النكرة (المحضة لأنّه لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه فلا معنى للتكلم به)[2] وعلى ذلك فإنّ التقعيد النحوي اشترط الفائدة في الابتداء بالألفاظ رعيًا لقضية التواصل والخطاب بين المتكلم والمخاطب، قال ابن يعيش إنّك إذا قلت (درهمٌ لي لتوهم المخاطب أنّه صفة، وينتظر الخبر فيقع عنده لبس)[3] فمراعاة المخاطب مقدم في التركيب النحوي .

ومع وجود مثل هذه الإشارات الدالة على مراعاة المخاطب بطريقة تصلح مع أي متكلم من دون التغيير في أدائه الكلامي، إلا أنّنا وجدنا مسائل بها حاجة لأداء كلامي يوضح المقصود من التركيب النحوي بما لا يمكن أن يفهمه المخاطب مباشرة؛ وبذلك يفوت المقصود من اللغة لدى المتكلم، وهو المقدرة التواصلية، وهذه مسائل منتخبة من المسائل النحوية تطرح مشكلات تواصلية بها حاجة لإيجاد الحلول من أجل أن تكون الصورة واضحة لدى الدارس والمتعلم.

---

(١) الكتاب:١/٣٢٩.

(٢) الأصول في النحو لابن السراج:١/٥٩.

(٣) شرح المفصل:١/٢٢٦.

أ- غياب مرجعية الضمير:

وهي من المسائل المشتهرة في النحو العربي فضمير الغيبة لا بد له من مرجع أو مفسر يسبقه أو يعود على ما قبله ينوب مناب تكرار الظاهر[١] و(الضمائر تكون ذات مراجع متقدمة عليها في اللفظ أو في الرتبة أو فيهما معًا، والأغلب في هذا المرجع أن يكون اسمًا ظاهرًا محدد المدلول)[٢] أي أنّها لا تكتفي بنفسها والمعني هنا ضمائر الغيبة تحديدًا؛ لذلك يجب التخفيف من الحديث عن ضمائر الغيبة واستثنائها عند الحديث عن المعارف وأعرفها؛ لأنّ هذا يسبب إشكالًا تواصليًا مع المتعلم الذي علم لتوه من باب المعارف أنّ الضمير أعرف المعارف[٣] استثناء من اسم الله تعالى فإنّه أعرف المعارف بالإجماع[٤] لذلك يجب الوقوف مليًا عند هذا الأمر والتصرف بحكمة وأداء كلامي يبين أنّ ضمير الغيبة لا بد له من مرجع وتسليط الضوء على الجانب الدلالي لأنّ هذا هو موضعه المهم فالجملة وإن كانت تامة نحويًا فإنّها ناقصة دلاليًا من دون هذا المرجع وهذا الأمر المشكل وإن كان كذلك لكنّه يرفد النظام النحوي بمزيد قوة وتماسك أكدته الدراسات النصية الحديثة ويمكن التخفيف من غلواء ذلك ببيان (أن الضمائر تلعب دورًا هامًّا جدًّا في علاقة الربط، فعودها إلى مرجع يغني عن تكرار لفظ ما رجعت إليه ومن هنا يؤدي إلى تماسك أطراف الجملة)[٥].

ب-الربط الموضوعي بين المسائل المتقدمة والمتأخرة:

ونعني بها التخطيط اللغوي المسبق لموضوعات لها علاقة بما بعدها وعلى المدرس التخطيط لها؛ لأنها تسبب إرباكًا لدى المتعلم من ذلك مثلًا الحديث عن

(١) ينظر: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد لناظر الجيش:٣٠٣٨/٦.

(٢) العربية معناها ومبناها تمام حسان:١١١.

(٣) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش:٢٤٧/٢.

(٤) ينظر: همع الهوامع للسيوطي:٢٢١/١.

(٥) العربية معناها ومبناها:١١٣.

التعليق في باب إنّ وأخواتها مع أنّ التعليق هو في باب ظنّ وهو باب بعيد عن باب (إنّ) فهذا الأمر به حاجة لتخطيط فردي مسبق وجانب تواصلي مع المخاطب؛ وسبب ذلك أنّ النحو لا يمكن أن تفهم الكثير من موضوعاته فهمًا واضحًا ما لم تحط بجميع أبوابه؛ لأنّ هذه الأبواب بعضها آخذ برقاب بعض وفهم بعض منها قد لا يتم حتى تذهب للباب التالي على الرغم من أنّ القياس أن يكون الفهم تبعًا للباب السابق إلّا أنّ الأمر على خلاف ذلك وهذه من النقود التي توجه لترتيب الأبواب النحوية في أغلب المصنفات النحوية ولا سيما في كتاب مثل شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك المصنف الأشهر بين الدارسين في الجامعات العربية لا جرم أنّه ليس الكتاب الأفضل لكنه الكتاب الأشهر.

ولعل عدم أفضليته تتأتى من جملة نقود موجهة إليه ومنها افتقاده للربط الموضوعي بين بعض المسائل؛ فتجده يطرح قضية نحوية وكأنها أمر مسلم به لكنها في الحقيقة ذات تفاصيل متأخرة ليس المخاطب علم بها؛ مما يكون المخاطب بين أمرين الأول عدم الفهم والتواصل مما يفوت المقصود من اللغة وهو التواصل والخطاب أمّا الأمر الثاني فهو ترك ذلك والانتقال لتفاصيل هذه المسألة لفهمها ثم الرجوع للمسألة الأصل وكأنه يريد ترتيب الأبواب النحوية من جديد.

ولكي يكون كلامنا واضحًا بينًا وليس كلامًا نظريًا مجردًا لا بد من التمثيل قال ابن مالك في باب وجوب كسر همزة إنّ[1]:

فاكسر في الابتدا وفي بدء صلة	**وحيث إن ليمين مكملة**
أو حكيت بالقول أو حلت محل	**حال كزرته وإني ذو أمل**
وكســـــروا من بعد فعل علــــقا	**باللام كأعلم إنه لذو تقى**

(١) ينظر: شرح ابن عقيل:١/٣٥٢.

هذه مواضع كسر همزة إنّ وجوبًا وما يهمنا هنا الحالة الأخيرة أو البيت الأخير من أبيات الألفية وهو كسر همزة إنّ إذا وليها فعل قلبي معلق باللام وضرب له مثالًا بقوله (أعلم إنّه لذو تقى) فالمصنف هنا يتحدث عن الأفعال القلبية (ظنّ وأخواتها) وهو باب لم يطلع عليه المتعلم أو المخاطب؛ لأنّه باب متأخر عن باب إنّ وأخواتها وليس هذا فحسب بل إنّه يشير إلى قضية فرعية شديدة التفاصيل في هذا الباب أعني ظنّ وأخواتها وهي قضية التعليق والتعليق يكون بأدوات وخصص هنا التعليق باللام ... كل هذا لا يعلمه المتعلم أو المخاطب وهنا تأتي أهمية التواصل اللغوي من المتكلم بالانتقال بالمخاطب إلى باب متقدم لإيضاح المسالة ثم العودة للباب الأصلي وهو إنّ وأخواتها.

قال ابن عقيل (أن تقع بعد فعل من أفعال القلوب وقد علق عنها باللام نحو علمت إنّ زيدًا لقائمٌ)[1] فالحديث هنا عن وجوب كسر همزة إنّ وذلك إن وقعت بعد فعل من أفعال القلوب وقد علّق عمله باللام وما هو الفعل القلبي المعلق باللام؟ هذا محله في باب ظنّ قال ابن مالك[2]:

وخص بالتعليق والإلغاء ما　　　من قبل هب والأمر هب قد ألزما

(فالتعليق هو ترك العمل لفظًا دون معنى لمانع نحو ظننتُ لزيدٌ قائمٌ فقولك لزيدٌ قائمٌ لم تعمل فيه ظننت لفظًا لأجل المانع لها من ذلك وهو اللام)[3] فإذن يجب إيضاح هذا الباب بشيء من التفصيل، ثم بيان أحكامه ومنه التعليق وهي قضية نقدية توجه لترتيب الأبواب النحوية في المصنفات النحوية وبعد إيضاح هذه القضية يعود المتكلم بالمخاطب إلى الباب الأصلي وهو إنّ وأخواتها.

---

(١) شرح ابن عقيل: ١/ ٣٥٤.

(٢) شرح ابن عقيل: ١/ ٣٥٤.

(٣) شرح ابن عقيل: ٢/ ٤٤-٤٥.

ت-باب لا النافية للجنس:

وسماها ابن هشام (٧٦١هـ)لا التبرئة[١] وهي نفسها (لا) النافية للجنس عند كثير من النحويين وهي حرف نفي تدخل على النكرة ويبنى اسمها على الفتح[٢] وإن مما يتعلق بقضية التواصل بين المتكلم والمخاطب في (لا التبرئة) أمرين الأول أنها لا تكون نافية للجنس إلّا إذا كان مقصد المتكلم (التنصيص على نفي الجنس)[٣] وأنّه بخلاف هذا التنصيص فإنّها تشترك مع (لا) العاملة عمل ليس في المعنى ولا شك أنّ التنصيص أمر يجب أن يقصده المتكلم واظهار هذا المقصد قضية تواصلية بين المتكلم والمخاطب أما الأمر الآخر فهو قضية لحوق همزة الاستفهام (لا) فإنّه يمكن أن تلحق همزة الاستفهام لا التبرئة وهذا يعطيها معاني مختلفة مثل مجرد النفي كقولهم (ألا رجلَ في الدارِ) وممكن أن تعطيها معنى التوبيخ كقولهم (ألا ارعواءَ لمن ولَّت شبيبته)[٤] ومثله (ألا طعانَ ألا فرسان عادية)[٥] وهو من شواهد سيبويه[٦] وممكن أن تعطي معنى التمني مثل (ألا عمرَ ولّى)[٧] فهذه الأحوال تعود لمقصد المتكلم وربما تداخلت المعاني الواحد في الآخر ما لم يتم إيضاح مقصد المتكلم وهذا لن يتم من دون التواصل اللغوي بين المتكلم والمخاطب لإيضاح هذه المعاني من خلال الأداء الكلامي أمّا أن تطلق بعض التراكيب والجمل من دون أداء كلامي معين كالجمل المحوجة لنبر أو تنغيم أو غيره؛ فإنّه موصل للوهم لأنّ (ألا طعان) المفهم معنى التوبيخ في شاهد سيبويه يحتمل الاستفهام حسب والمهم الأداء الكلامي الذي يعطي معنى التوبيخ

(١) ينظر: مغني اللبيب:٩٧.

(٢) ينظر: اللمع في العربية لابن جني:٤٤.

(٣) معاني النحو:٢٠٤/٤.

(٤) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك:٢٢/٢.

(٥) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك للمرادي:٥٥/١.

(٦) ينظر: الكتاب:٣٠٦/٢.

(٧) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي:٣٨٤.

وهكذا فضلًا عن أداء صوتي بسكتة خفيفة بين الهمزة و(لا) كي لا تكون مساوية نطقًا لـ(ألا) الاستفتاحية وهي ليست كذلك.

ث-باب إعراب الفعل

مسألة القصدية في النحو العربي وهي المتعلقة بالتواصل اللغوي نجدها بارزة في باب إعراب الفعل المضارع فالنصب قد يتحول إلى الجزم في بعض الأحوال إن قصد المتكلم أمرًا ما، فمن المعلوم أنّ من العوامل التي تنصب الفعل المضارع هي فاء السببية (وإنما صرفوا ما بعد فاء السببية من الرفع إلى النصب، لأنهم قصدوا التنصيص على كونها سببية)[1] فالقصدية موجودة أصلًا في عمل الفاء وهذه يجب بيانها للمخاطب عند إجراء عملية التواصل النحوي وكذلك واو المعية كقولهم (لا تأكل السمك وتشربَ اللبن فنصبت لأنك جعلت الواو للجمع، وأردت النهي عن الجمع بين الفعلين)[2] وهناك اختلاف بين الفاء والواو بأنّ الفعل بعد الفاء ينجزم إذا سقطت إن كان قصد المتكلم هو الجزاء[3]، وذلك بعد الطَّلب بأنواعه كقول امرئ القيس[4]:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبيبٍ ومنزل   بسقطِ اللّوى بين الدَخولِ فحوملِ

فالقصد في قول الشاعر (قفا فنبكيَ) بأن يكون منصوبًا بعد فاء السببية وهذا النصب يكون بـ(أَنْ) مضمرة، فأسْقِط الفاء يقصد منه الجزاء؛ لذلك تم الجزم ولا ريب أنّ المقصدية تعود للمتكلم ولا يمكن للمخاطب فهم ذلك إلا بالأداء والتواصل الخطابي النحوي لكي يتم المطلوب من الكلام وهو الجزاء ويترتب على ذلك جزم

---

(١) شرح الرضي على الكافية:٦٧/٤.

(٢) شرح كتاب سيبويه للسيرافي:١٢٥٥/٣.

(٣) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح الفية ابن مالك:١٢٥٥/٣.

(٤) ديوانه:٢١.

الفعل كقوله تعالى: {قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ - الانعام ١٥١} ويقدر على الجزم أي: تعالوا إن تأتوني، أتلُ عليكم فهو سبب عن للمجيء[١] .

الخاتمة:

- تحقيق التواصل غاية من الغايات المهمة في اللغة، والتي بينتها الدراسات اللسانية الحديثة بمختلف مدارسها القديمة منها والحديثة.

- إنّ أعظم وظيفتين للغة هي التواصل بكيفية أدائية عالية، وعكس ما في العقل البشري بكيفية مميزة.

- هذا الجانب التواصلي يقوم على أمرين اثنين، هما الكفاية اللغوية وهي المقدرة الكامنة في الإنسان عمومًا واللغوي تحديدًا، والأمر الثاني الأداء الكلامي.

- التعبيرات اللغوية لا يمكن إيصالها بالكفاية اللغوية فقط، بل لا بدّ من معرفة كيفية أدائها؛ لأنّ عدم معرفة أدائها، أو الأداء الخاطئ مما يفوت المقصود، ولا يحقق الغرض.

- ومع وجود إشارات دالّة على مراعاة المخاطب بطريقة تصلح مع أي متكلم من دون التغيير في أدائه الكلامي، إلا أنّنا وجدنا مسائل نحوية بها حاجة لأداء كلامي يوضح المقصود من التركيب النحوي بما لا يمكن أن يفهمه المخاطب مباشرة؛ وبذلك يفوت المقصود من اللغة لدى المتكلم، وهو المقدرة التواصلية.

- هذه المسائل المنتخبة من المسائل النحوية تطرح مشكلات تواصلية بها حاجة لإيجاد الحلول من أجل أن تكون الصورة واضحة لدى الدارس والمتعلم.

- من المسائل النحوية التي تطرح المشكلات التواصلية وقع الاختيار على مسائل من الاسم والفعل والحرف، وهي على سبيل التمثيل وليس الحصر، وإلّا فمن المؤكّد وجود مسائل أخرى، وإنّما وقع الاختيار على هذه للحصول على تغطية نوعية لأقسام الكلام في النحو العربي.

(١) ينظر: شرح التصريح على التوضيح لخالد الأزهري:٣٨٣/٢.

المصادر والمراجع

الاتصال اللساني بين البلاغة والتداولية، سامية بن يامنة، جامعة مستغانم الجزائرية، مجلة دراسات أدبية، العدد الأول ماي (٢٠٠٨م) جمادى الأولى (١٤٢٩هـ) الجزائر.

الأصول في النحو، ابن السراج (٣١٦هـ) تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان بيروت.

الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية الجملة البسيطة، د. ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط٢ (١٤٠٦هـ=١٩٨٦م).

تاج العروس من جواهر القاموس، الزَّبِيدي (١٢٠٥هـ) تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

التواصل اللغوي مقاربة لسانية وظيفية (نحو نموذج لمستعملي اللغات الطبيعية)، عز الدين البوشيخي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، ط١ (٢٠١٢م).

التواصل نظريات وتطبيقات، مجموعة مؤلفين، إشراف الدكتور محمد عابد الجابري، في غمار السياسة فكرًا وممارسة، الكتاب الثالث، سلسلة فكر ونقد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت لبنان (٢٠١٠م).

توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، المرادي (٧٤٩هـ) تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، ط١ (١٤٢٨هـ = ٢٠٠٨م).

الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي (٧٤٩هـ) تحقيق: د فخر الدين قباوة والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١ (١٤١٣هـ=١٩٩٢م).

تشومسكي، جون لاينز، ترجمة محمد زياد كبة، النادي الأدبي بالرياض السعودية (١٤٠٧هـ=١٩٨٧م) ط١ (١٤٠٨هـ).

الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ) دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط٢ (١٤٢٤هـ).

ديوان امرئ القيس، شرح عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط٢ (١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م).

شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل (٧٦٩هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، ط٢٠ (١٤٠٠هـ=١٩٨٠م).

شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، خالد الأزهري (٩٠٥هـ) دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١ (١٤٢١هـ=٢٠٠٠م).

شرح **الرضي** على الكافية، رضي الدين الاستراباذي، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر (١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م) جامعة قاريونس، ليبيا.

شرح المفصّل للزمخشري، ابن يعيش (٦٤٣هـ) قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١ (١٤٢٢هـ =٢٠٠١م).

شرح تسهيل الفوائد، ابن مالك (٦٧٢هـ) تحقيق: د. عبد الرحمن السيد ود. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١ (١٤١٠هـ =١٩٩٠م)

شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي (٣٦٨ هـ) تحقيق: أحمد حسن مهدلي، وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١ (٢٠٠٨م).

القاموس الموسوعي للتداولية، جاك موشلر وآن ريبول، ترجمة مجموعة من الباحثين والأساتذة بإشراف عز الدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، دار سيناترا (٢٠١٠م) .

الكتاب، سيبويه (١٨٠هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، ط٣ (١٤٠٨هـ=١٩٨٨م).

لسان العرب، ابن منظور (٧١١هـ) دار صادر، بيروت لبنان، ط٣ (١٤١٤هـ).

اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان عمر، عالم الكتب، ط٥ (١٤٢٧هـ =٢٠٠٦م).

اللغة والمسؤولية، نعوم تشومسكي، ترجمة الدكتور حسام البهنساوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة مصر، ط٢ (٢٠٠٣م).

اللغة وعلم اللغة، جون ليونز، دار النهضة العربية، ط١.

اللغة، جوزيف فندريس Joseph Vendryes (١٣٨٠هـ) تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية (١٩٥٠م).

اللمع في العربية، ابن جني (٣٩٢هـ) تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت.

المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، ط٣ (١٤١٧هـ=١٩٩٧م).

مصطلحات النقد العربي السيمائي الإشكالية والأصول والامتداد، الدكتور مولاي علي بوخاتم (٢٠٠٣/٢٠٠٤م) منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق سوريا (٢٠٠٥م).

معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط١ (١٤٢٠هـ =٢٠٠٠م).

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام (٧٦١هـ) تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق سوريا، ط٦ ١٩٨٥م.

مفتاح العلوم، السكّاكي (٦٢٦هـ) تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط٢ (١٤٠٧هـ=١٩٨٧م).

المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون (٨٠٨هـ) دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان (١٩٦١م).

نظرية النحو الكلي والتراكيب اللغوية العربية دراسات تطبيقية، حسام البهنساوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة مصر، ط١ (١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م).

نظرية تشومسكي اللغوية، جون لاينز، ترجمة د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية مصر، ط١ (١٩٨٥م).

همع **الهوامع** في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.

Kaynakça / References

Alaitisal allisani bayna albalagh waltadawulia, samya bin yamina, jamieat mistaghanim aljazayiria, majalat dirasat 'adabia, aladad al'awal may (2008m) jumadaa al'uwlaa (1429hi) aljazayir.

Al'usul fe alnaho, ibn alsaraaj (316hi) tahqiq: abd alhusayn alfatli, muasasat alrisala, lubnan bayrut.

Al'alsuniya altawlidiya waltahwiliya waqawaeid allugha alarabiya aljumla albasita, d. mishal zakaria, almuasasa aljamieia lildirasat walnashr waltawzia, bayrut lubnan, t2 (1406h=1986ma).

Taj alearus min jawahir alqamus, alzzabidy (1205hi) tahqiqu: majmuea min almuhaqiqin, dar alhidaya.

Altawasul allughawi muqaraba lisaniya wazifiya (nahwa namudhaj limustaemili allughat altabieiya), eiz aldiyn albushikhi, maktabat lubnan nashirun, bayrut lubnan, t1 (2012m).

Altawasul nazariaat watatbiqat, majmueat mualifin, 'ishraf alduktur muhamad abid aljabri, fi ghimar alsiyasa fikran wamumarasatan, alkitab althalith, silsilat fikr wanaqd, alshabaka alarabiya lil'abhath walnashr, t1, bayrut lubnan (2010m).

Tawdih almaqasid walmasalik bisharh 'alfiat ibn malik, almuradi (749hi) tahqiq: abd alrahman ali sulayman, dar alfikr alarabi, t1 (1428h = 2008mi).

Aljana aldani fi huruf almaani, almuradi (749hi) tahqiq: d. fakhr aldiyn qabawa wal'ustath muhamad nadim fadil, dar alkutub aleilmiya, bayrut lubnan, t1 (1413h=1992ma).

Jumiski, jun laynz, tarjamat muhamad ziad kaba, alnadi al'adabi bilriyad alsueudia (1407h=1987m) t1 (1408h).

Alhayawan, amr bn bahr aljahiz (255ha) dar alkutub aleilmiya, bayrut lubnan, t2 (1424h).

Diwan imri alqays, sharh abd alrahman almistawi, dar almaerifa, bayrut lubnan, t2 (1425h=2004ma).

Sharh ibn aqel ala alfiat ibn malk, ibn aqel (769hi) tahqiq: muhamad muhyi aldiyn abd alhamid, dar alturath alqahira, dar misr liltibaa, saeid juda alsahar washarakah, t20 (1400h=1980mi).

Sharh altasrih ala altawdih aw altasrih bimadmun altawdih fi alnaho, khalid al'azhari (905h) dar alkutub aleilmiya, bayrut lubnan, t1 (1421h=2000ma).

Sharh alradi ala alkafiya, radi aldiyn alastarabadi, tashih wataeliq: yusif hasan umar (1398h = 1978m) jamieat qarywns, libya.

Sharh almufassal lilzamakhshari, ibn yaeish (643ha) qadam lahu: alduktur 'imel badie yaequb, dar alkutub aleilmiya, bayrut lubnan, t1 (1422h =2001ma).

Sharh tashil alfawaid, ibn malik (672hi) tahqiq: d. abd alrahman alsayid wd. muhamad badawi almakhtun, hajar liltiba walnashr waltawzie wal'ielan, t1 (1410h =1990m)

Sharh kitab sibwyh, 'abu saeid alsiyrafi (368 ha) tahqiq: 'ahmad hasan mahdili, waali sayid ali, dar alkutub aleilmiya, bayrut lubnan, t1 (2008ma).

Alqamus almusuei liltadawuliya, jak mushlar wan ribul, tarjamat majmuaa min albahithin wal'asatitha bi'ishraf eiz aldiyn almajdub, almarkaz alwatani liltarjama, tunis, dar sinatra (2010m).

Alkitab, sibwih (180hi) tahqiq: abd alsalam muhamad harun, maktabat alkhanji, alqahira misr, t3 (1408h=1988ma).

Lisan alarab, ibn manzur (711ha) dar sadir, bayrut lubnan, t3 (1414h).

allugha alarabiya maanaha wamabnaha, tammam hassan umar, alam Alkatub, t5 (1427h =2006mi).

Allugha walmasouliya, naum jumiski, tarjamat alduktur husam albahinsawi, maktabat zahra' alsharq, alqahira misr, t2 (2003mi).

Allugha waeilm allugha, jun liunz, dar alnahda alarabiya, t1.

Allugha, juzif findaris (1380hi) taerib: abd alhamid aldawakhili wamuhamad alqasaas, maktabat al'anjilu almisria (1950ma).

Alluma fi alarabiya, ibn jiny (392hi) tahqiq: fayiz fars, dar alkutub althaqafiya, alkuayt.

Almadkhal 'ila eilm allugha wamanahij albahth allughui, ramadan abd altawab, maktabat alkhanji, alqahira misr, t3 (1417h=1997ma).

Mustalahat alnaqd alarabi alsiymayiy al'ishkaliya wal'usul walimtidad, alduktur mawlay ali bukhatam (2003/2004m) manshurat itihad alkuttab alarab, dimashq suria (2005m).

Maani alnaho, d. fadil salih alsamaraey, dar alfikr liltibaa walnashr waltawzi, al'urdun, t1 (1420h =2000mi).

Mughni allabib an kutub al'aareb, ibn hisham (761hi) tahqiq: d. mazin almubarak wamuhamad ali hamd allah, dar alfikr, dimashq surya, t6 1985m.

Miftah alulum, alskkaky (626hi) tahqiq: naeim zarzur, dar alkutub aleilmiya, bayrut lubnan, t2 (1407h=1987ma).

Almuqadima, abd alrahman bin khaldun (808hu) dar alkitaab allubnani, bayrut lubnan (1961m).

Nazariat alnaho alkuly waltarakeb allughawya alarabiya dirasat tatbiqiya, husam albahinsawi, maktabat althaqafa aldiniya, alqahira misr, t1 (1425h=2004ma).

Nazariat jumiski allughawiya, jun laynz, tarjamat d. hilmi khalel, dar almaerifa aljamieiya, al'iskandariya misr, t1 (1985ma).

Hama alhawamie fi sharh jame aljawamie, jalal aldiyn alsuyuti (911hi) tahqiq: abd alhamed hindawi, almaktaba attawfiqiya, misr.

استراتيجية الإقناع في الخطاب اللغوي، المفهوم والآليات

د. فاطمة عماريش
جامعة الجيلالي بونعامة، الجزائر
البريد الإلكتروني: f.amariche@univ-dbkm.dz
معرف (أوركيد): 0000-0002-7928-8486

بحث أصيل الاستلام: ١٢-١٠-٢٠٢١ القبول: ٢٦-١٠-٢٠٢١ النشر: ٣١-١٠-٢٠٢١

الملخص:

كان الإقناع -وما يزال-أبرز الأهداف التي يسعى المرسل إلى تحقيقها من وراء خطابه، فقد كان مطية القدماء والمحدثين؛ خلفاء وسلاطين، رُؤساء ومرءوسين، علماء ومتعلمين، فلا يقتصر على فئة معينة يعمدون إليه بغية إقناع الآخر بأفضلية خيار ما من بين جملة الخيارات المُتاحةِ لهم، لأجل ذلك يعد بديلا – في كثير من الأحيان – للقوّة في فصل النّزاعات والمناقشات؛ حيث تضمن تغيير وجهات النّظر والقناعات دون ضرر، فكيف يستطيع الخطاب الإقناعي تغيير وجهات النظر؟ تحت هذا الاشكال تأسست هذه الدراسة التي سعينا من خلالها إلى الكشف عن مختلف الوسائل التي تعتمدها استراتيجية الإقناع في الخطاب اللغوي.

الكلمات المفتاحية:

الاستراتيجية، الإقناع، الآليات، الخطاب، البلاغة

للاستشهاد/ **Atıf İçin / For Citation:** عماريش، فاطمة. (٢٠٢١). استراتيجية الإقناع في الخطاب اللغوي، المفهوم والآليات. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٢، ع٤، ٤١٣ – ٤٣٨ https://www.daadjournal.com/

Persuasion strategy in linguistic discourse "concept and means"

Dr. Fatima amariche

Assistant Professor, University of Djilali bounaama, Algeria.

E-mail: f.amariche@univ-dbkm.dz

Orcid ID: 0000-0002-7928-8486

Research Article Received: 12.10.2021 Accepted: 26.10.2021 Published: 31.10.2021

Abstract:

Persuasion was and still the most important goal that the sender seeks to achieve through his speech, for the ancients and moderns for caliphs, sultans, chiefs and subordinates, scholars and educated people - not limited to a particular group - they resorted to it in order to convince the other that it is the best choice among the options. For this reason, it is often considered an alternative to force in separating disputes and discussions, as it guarantees changing perspectives and convictions without harm. How can a persuasive discourse change viewpoints? Under these forms, this research paper was established through which we sought to reveal the various means adopted by the persuasion strategy in linguistic discourse.

Keywords:

Strategy, Persuasion, Mechanisms, Discourse, Rhetoric

Dilsel Söylemde İkna Stratejisi - Kavram ve Araçlar

Dr. Öğr. Üyesi Fatima amariche

Djilali bounaama Üniversitesi, Cezayir

E-posta: f.amariche@univ-dbkm.dz

Orcid ID: 0000-0002-7928-8486

Araştırma Makalası Geliş: 12.10.2021 Kabul: 26.10.2021 yayın : 31.10.2021

Özet:

İkna, iletişimde göndericinin söyleminin arkasında gerçekleştirmeye çalıştığı en önemli hedeflerden biridir. Geçmişte ve bugün, belirli bir grupla kısıtlanmayacak şekilde halifeler, sultanlar, üst düzey yöneticiler, onların astları, alimler ve eğitimli insanlar karşılarındaki diğer insanları onlara sunulan tercihler arasından birinin daha üstün olduğuna inandırma konusunda ikna metoduna başvurmuşlardır. Bu yüzden ikna stratejisi çoğu zaman, herhangi bir zarara meydan vermeden kanaatlerin ve bakış açılarının değişmesini sağlaması sayesinde tartışmaların ve çekişmelerin sonlandırılması için bir güç olarak görülmüştür. İkna edici bir söylem bakış açısını nasıl değiştirmektedir? İkna stratejisinin dilsel söylemde temele aldığı farklı araçları ortaya çıkarmayı hedefleyen bu çalışma, söz konusu bu problem üzerine tesis edilmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Strateji, İkna, Araçlar, Söylem, Belağat

تقديم:

لا يسوق المرسل خطابه إلاّ ويبغي من ورائه تحقيق جملة من الأهداف من ضمنها السّعي إلى: "التأثير في المخاطب واستمالته لأخذ قرار ما أو اتخاذ موقف معين، أو القيام بعمل ما"(١) متوسلا لبلوغ ذلك خطة تخاطبيه تعرف باستراتيجية الإقناع، التي تستمد تسميتها من هدف الخطاب.

ويعد الإقناع قوّة تصنع حقيقة اللغة ذلك أنّ: "اللغة باعتبارها نسقا دلاليا لفظيا استراتيجيا في التّواصل الإنساني، تتقوى عن باقي الأنساق الدلالية بكونها تمدُنا بالمعنى...هذا من جهة ومن جهة ثانية فإنّ اللغة اللفظية بطبيعتها تؤثر ووجدت لتؤثر"(٢).

وقد شكّل الإقناع لدى أرسطو وظيفة يقوم على أساسها فن الخطابة، فالخطابة في معتقده هي: "قوّة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة"(٣)، ومن المنظور نفسه استخلص أدونيس أن: "البلاغة تهدف إلى أمرين: الوضوح (الارتجال)، والتّأثير (النّفع)"(٤).

وتتخذ استراتيجية الإقناع -لبلوغ الأهداف-أشكالا خطابية تختلف تبعا لاختلاف العلاقة بين المرسل والمرسَل إليه، وتتنوّع بتنوّع الحقول التي يمارس فيها استراتيجيته كالحقل العلمي، أو الاجتماعي، أو السياسي بغية التأثير.

---

(١) الحجاج والاستدلال الحجاجي:٣٠/ ١٢٢.

(٢) الحجاج والاستدلال الحجاجي: ١٠٦.

(٣) الحجاج والاستدلال الحجاجي: ١٠٧.

(٤) استراتيجيات الخطاب: ٤٤٥.

ومنه فإنّ توجيه فعل الإقناع وبناءه يتأسس على جملة من الافتراضات المسبقة بشأن عناصر السّياق خصوصا المرسل إليه.

١- آليات الإقناع:

يتجسد الإقناع عبر آليات وأدوات اللغة، بوصفها المطية الأساس ويصحبها علامات غير لغوية تعضد لغة الخطاب الإقناعي، وتزيد حجته قوة وتأثيرا نذكر من بينها:

١-١- الآليات غير اللغوية:

نذكر من بين الآليات غير اللغوية ما يأتي:

١-١-١- العلامات السميائية:

تضطلع العلامات السميائية بدور مهم في الإقناع على اعتبار أنّها عناصر حجاجية، سواء تلك التي تسبق التّلفظ، كهيئة المرسل من طول وقصر وحسن وذمامة أو تلك التي تصحب الخطاب وتجسدها حركات المرسل بأعضائه.

فأما ما سبق منها اللفظ فيندرج عند الجاحظ تحت ما سماه (بدلالة النّصية) وهي: "الحالُ الناطقة بغير اللفظِ والمشيرةُ بغير اليدِ وذلكَ ظاهرٌ في خلقِ السّمواتِ والأرضِ وفي كلّ صامتٍ وناطقٍ، وجامدٍ، ومقيمٍ، وظاعنٍ، وزائدٍ، وناقصٍ ... والصامتُ ناطقٌ من جهةِ الدّلالةِ والعجماء معربة من جهة البرهان ... ومتى دلّ الشيءُ على معنىً فقد أخبرَ عنه"[1]، ومن ثم تغدو هيئة المرسل وسلوكه (حجة) تعضد دعواه، فلا يدعو داع (المرسل) إلى أمر إلاّ وقد تجسد في هيئته وسلوكه حتى يكون أكثر إقناعا.

---

(١) البيان والتبيين: ١/ ٥٥.

وأمّا ما صاحب منها التلفظ بالخطاب، فقد اندرج لدى الجاحظ تحت دلالة الإشارة: "فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب... وبالثوب وبالسيف... والإشارة واللفظ، ونعم العون هي له... وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وتغني عن الخطّ، وحسن الإشارة باليد وبالرأس من تمام حسن البيان باللسان"[(١)].

يقول الشاعر مبرزا أهمية الإشارة (بالعين) في الإبانة عما تستره الضمائر:

العيْنُ تُبدِي الذِي في عينِ صَاحِبهَا	**من المَحَبّةِ أو بُغْضٍ إذا كانَـا**
العَيْنُ تَنْطِقُ والأفوَاهُ صَـــامِتَةٌ	**حتّى تَرَى منْ ضَمِيرِ القَلْبِ تِبْيَانًا**[(٢)]

ومنه تعد الإشارة عضد الكلام فتزيده توكيدا وإيضاحا وتبيانا الأمر الّذي يمكّن المرسل من تحقيق مقصوده، وهو حصول الإقناع لدى المرسل إليه.

١-١-٢- الأدلّة المادية:

وهي ما عرف بالبينة عند (د. طه عبد الرّحمن)؛ ذلك أنّ: "البيّنة تحمل معنى الدّليل الماثل للعيان فيندرج تحتها (الشهادة)، و(الوثيقة)، و(الأثر)، وكل ما يمكن أن يقع تحت الإدراك بواسطة الجوارح ... حيث إنّها تكاد تستغني بظهورها عن التأمل البعيد وتنكشف دلالتها فيضطر الخصم إلى الإذعان والتسليم بها أو قل إن شئت أنّ البينة هي الدليل الظاهر العيني"[(٣)]، وتعد البصمات والتسجيل الصوتي في التحقيقات الجنائية وكذا الوثائق أدلة مادية تسهم في دعم دعوى المرسل.

تلعب الآليات الآنفة الذكر دورا مهما في عملية الإقناع، إلاّ أنّها تظل تابعة للآلية الأساس وهي اللغة الطبيعية، وتجلي دور اللغة في الإقناع عبر الحجاج كأبرز آلياته.

---

(١) البيان والتبيين:١/ ٥٦.

(٢) البيان والتبيين:١/ ٥٦.

(٣) اللسان والميزان: ١٣٦.

٢- تعريف الحجاج:

يحدد د. أحمد مطلوب حقيقة الحجاج بأنه: "احتجاج المتكلم على خصمه حجة تقطع عناده وتوجب له الاعتراف بما ادعاه المتكلم، وإبطال ما أورده الخصم"(١).

يرجع أصل استعمال هذا الفن في التراث اللغوي العربي إلى علم الكلام، والذي حاول المتكلمون من خلاله إثبات أصول الدين، وقد شاع الحجاج في كتب البلاغة بمصطلح المذهب الكلامي الذي نسبه ابن المعتز إلى الجاحظ، وسمي كذلك لأنه: "مذهب أهل الكلام في استدلالهم على إبطال حجج خصومهم..."(٢).

أما حديثا فقد طور ديكرو وتلامذته الحجاج ليصبح نظرية متكاملة في اللّغة تهتم بـ:"الوسائل والإمكانات اللغوية التي تمدنا بها اللغات الطبيعية لتحقيق بعض الأهداف والغايات الحجاجية، وهي تختلف عن النّظريات الحجاجية الأخرى ذات التّوجه المنطقي أو الفلسفي أو البلاغي، هذه النّظرية تريد أن تبين أنّ اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية"(٣)، ومن هذا المنطلق راح ديكرو يعرّف الحجاج بقوله: "إنّ الحجاج يكون بتقديم المتكلم قولا (ق^1) أو مجموعة من الأقوال يفضي إلى التسليم بقول آخر (ق^2) أو مجموعة أقوال أخرى"(٤).

ومنه فإنّ الحجاج يضطلع بدور تخطيطي للعملية التخاطبية حتى تبلغ أثرها من ذهن الآخر، من خلال اختيار المرسل لأدوات وآليات حجاجية معينة، فكل سياق يتطلب خيارات دون غيرها مما يجعل الحجاج في شكله النّهائي: "ترجيح من بين خيارات بواسطة أسلوب هو في ذاته عدول عن إمكانات لغوية إلى أخرى، يتوقع أنّها

---

(١) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: ٣٥.

(٢) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: ٣٥.

(٣) البنية الحجاجية للخطاب القرآني سورة الأعلى نموذجا: ١٢٣.

(٤) الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: ١٦٣.

أكثر نجاعة في مقام معين"[1]، فالحجج تتغير بتغير الظروف المصاحبة لحياة الناس، فما كان منها ناجعا بالأمس ربما لا يكون كذلك اليوم.

وقد عد د. طه عبد الرّحمن الحجاج ركيزة من الركائز التي تنبني عليها حقيقة الخطاب، فلا خطاب دون حجاج ولا مرسل دون أن يكون له وظيفة المدّعي، ولا مرسل إليه دون أن يكون له وظيفة المعترض، وعلى هذا الأساس حُدد لديه الحجاج على أنّه: "كل منطوق موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها"[2].

لأجل ذلك يعد الحجاج مطية القدماء والمحدثين خلفاءً وسلاطين رُؤساء ومرءوسين علماء ومتعلمين – فلا يقتصر على فئة معينة – يعمدون إليه بغية إقناع الآخر بأفضلية خيار ما من بين جملة الخيارات المُتاحةِ لهم.

ولكي يكون للخطاب الإقناعي أثر، لا بُدّ للمرسِل أن يكون على معرفة مسبقةٍ

بخصائص المرسَل إليه النّفسية والفكرية... وموقفه منه، هذه المعرفة التي تسهم في اختيار حجج تنسجم وخصوصية الذات المتلقية، فلا تساق الحجج إلا على أقدار الأفهام.

وبما أنّ استراتيجية الإقناع بالحجاج تسعى إلى التأثير على الآخر استنادا إلى الحجج والبراهين العقلية فإنّها تعتبر بديلا – في كثير من الأحيان – للقوّة في فصل النّزاعات والمناقشات حيث تضمن تغيير وجهات النّظر والقناعات دون ضرر.

---

(١) مفهوم الحجاج عند بريلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة: ٧٢.

(٢) اللسان والميزان: ٢٢٦.

كما يعدّ الحجاج مطيّة من تعوزهم القوّة "السّلطة" حيث يكتسبونها من خلال خطاباتهم، فقد تُخوّل قوّة الخطاب ما لا يخوّله خطاب القوّة، كما قد تغيّر قوّة الخطاب ما لا يغيّره خطاب القوّة.

لأجل ذلك أضحى الحجاج أداة مطواعة تتوسّلها مختلف العلوم والمجالات، وبخاصة الدّرس البلاغي، ذلك أنّ: "البلاغة هي قبل كلّ شيءٍ عتاد بنائي وتبليغي يتوسله الخطيب، أو القائل عموما لفرض موضوعه أو رأيه أو قناعته، ولأجل كسب تأييد الآخر أو التّأثير فيه"(١).

غير أنّ هذا العتاد البلاغي من صور بيانية، وحيل مجازية، ولغوية لا يُحقق منعزلا شرطاَ التّصديق، والتّدليل ما لم يُعضد بأدوات وآليات ترجيح الرأي، وتسويغه عقليا، هذه الأدوات هي التي يوفرها الحجاج، الأمر الذّي دفع ببعضهم إلى القول: إنّ "وراء كلّ حجاج بلاغة والعكس صحيح لأنّ مدار ذلك هو الإغراء والاستغواء قصد الإمتاع والإقناع"(٢).

وفي السّياق نفسه يؤكد د. طه عبد الرّحمن أنّ حقيقة الحجاج قائمة على العلاقة المجازية، فلا حجاج دون مجاز: "وليس المجاز هاهنا بمفهوم الانزياح اللغوي فقط، فالعلاقة التي يقيمها المرسل بين الحجة أو الدعوى والنّتيجة ليست أصلية أو حقيقية، بل هي علاقة يقيمها المرسل في خطابه على النّحو الذي يراه الأنسب والأنجع لتحقيق مراده"(٣).

يتضح مما سبق أنّ العلاقة بين الحجة والدعوى، هي علاقة اعتباطية يستحدثها المرسل بغية تحقيق أهدافه، ومنه فإنّ "الازدواج بين واقع الدّعوى وقيمتها (نتيجتها)،

---

(١) الحجاج والاستدلال الحجاجي: ١٠٩.

(٢) الحجاج والاستدلال الحجاجي: ١١٠.

(٣) استراتيجيات الخطاب: ٤٦٠.

وما واقع الدّعوى إلا ظاهرها أو قل عبارتها، وما قيمتها إلاّ باطنها، أو إشارتها بحيث يكون المجاز هو الاستدلال بعبارة الدّعوى على إشارتها، وبذلك يكون جامعا بين معنيين أحدهما معنى واقعي أو قل "حقيقي " والثّاني معنى ضمني، أو قل مجازي"[1].

مما سبق يمكن القول إنّ معيار ضعف الحجاج أو قوّته إنّما هو العلاقة المجازية التي يقيمها المتلفظ بين واقع الدّعوى وقيمتها، على أنّ العلاقة لا تقوم بين هذين الرّكنين إلا عن سابق معرفة بالعالم وثقافات الآخرين وحدود تفكيرهم حتى تكون الحجة نافذة. وذلك في مثل فول النابغة الذبياني معتذرا من سيف الدولة:

أتاني أبيت اللعنة أنّك لمتنـــي		وتلك التي أهتم منها وأنصــبُ
حلفت فلم أترك لنفسك ريبــة		وليس وراء الله للمرء مذهــبُ
لئن كنت قد بلغت عني خيانـة		لمبلغك الواشي أغش وأكـذبُ
ولكنني كنت امرأ لي جانــب		من الأرض فيه مستراد ومذهبُ
ملوك وإخوان إذا أتيتــهم		أُحكم في أموالهــم وأُقــرّبُ
كفعلك في قوم أراك اصطنعتهم		فلم ترهم في شكر ذلك أذنبــوا[2]

نلاحظ أنّ الشاعر يحتج لنفسه حجة منطقية، تستند إلى معرفة المسبقة بكيفية تعامل (النعمان) مع أولئك الذين يبادرونه بالمحبة والمدح، مبينا أنه لم ينحرف عن ولائه لمجرد مدحه (آل جفنة)، وإنّما مدحهم عرفانا لهم بالجميل لأنّهم أكرموه تماما كما يفعل هو لمن يكرمهم فيمدحوه، فقال: أنت أحسنت إلى قوم اصطنعتهم فمدحوك وأنا أيضا مدحت قوما أحسنوا إليّ فكما أنّ مدح أولئك لك لا يعد ذنبا فكذلك مدحي لهم لا يعد ذنبا.

(١) اللسان والميزان: ٢٣١.

(٢) الموسوعة الثقافية العامة (علوم البلاغة): ١٥٣.

٣- أصناف **الحجاج**:

يُقَسَّـمُ الحجاج بالنّظر إلى استحضار المرسل إليه من عدمه لحظة بناء الخطاب الإقناعي إلى صنفين، هما: الحجاج التّوجيهي والحجاج التّقويمي.

٣-١- **الحجـاج التّوجيهـي**:

يقصد بالحجاج التّوجيهي: "إقامة الدّليل على الدّعوى بالبناء على فعل التّوجيه الذي يختصّ به المُستَدِل لحجته إلى غيره، فقد ينشغل المُستَدلُ بأقواله من حيث إلقاؤه لها ولا ينشغل بنفس المقدار بتلقي المخاطب لها وردّ فعله عليها، فتجده يُولي أقصى عنايته إلى قُصوده وأفعاله المصاحبة لأقواله الخاصة، غير أنّ قصر اهتمامه على هذه القصود والأفعال الذاتية يفضي به إلى تناسي الجانب العلاقي من الاستدلال، هذا الجانب الذي يصله بالمخاطب ويجعل هذا الأخير متمتعا بحقّ الاعتراض"[١].

ففي هذا الصنف يبني المرسل حجّته بعيدا عن استحضار المرسل إليه لأجل توقع اعتراضاته ومنحه حقّ النّقد، حيث يكتفي بمجرد إيصال الحجج إله الأمر الّذي يجعل من الحجاج التّوجيهي أقل من الحجاج التّقويمي.

٣-٢- **الحجـــاج التّقويمـي**:

المقصود بالحجاج التّقويمي "إثبات الدّعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يُجرِد من نفسه ذاتا ثانية ينزلها منزلة المعترض على دعواه فهاهنا لا يكتفي المستدل بالنظر في فعل إلقاء الحجة إلى المخاطب واقفا عند حدود ما يوجب عليه من ضوابط وما يقتضيه من شرائط، بل يتعدى ذلك إلى النّظر في فعل المتلقي باعتباره هو نفسه أول متلقّ لما يُلقي، فيبني أدلته أيضا على مقتضى ما يتعيّن على المستدلّ له أن يقوم به، مستبقا استفساراته واعتراضاته ومستحضرا مختلف الأجوبة عليها ومستكشفا

---

(١) اللسان والميزان: ٢٢٦.

إمكانات تقبّلها واقتناع المخاطب بها. وهكذا، فإن المستدلّ يتعاطى لتقويم دليله بإقامة حوار حقيقي بينه وبين نفسه، مراعيا فيه كل مستلزماته التّخاطبية من قيود تواصلية وحدود تعاملية، حتى كأنّه عين المستدل له في الاعتراض على نفسه"(١).

وهكذا فإنّ المرسل من هذا المنظور يقوّم حجاجه وذلك بخلق ذات متلقية (مرسل إليه متخَيّل) يفترض المرسل وجوده تحسّباً لأي اعتراضات قد يواجهه بها، وذلك استنادا إلى معرفته المسبقة به وبعناصر السيّاق.

٤- تقنيـــات الحجـــاج:

قد يجنح المرسل في بناء خطابه الحجاجي إلى المزاوجة بين ضربي التصريح، والتّلميح فلا يقتصر على شكل دون آخر، وذلك بحسب ما يفرضه السياق التّواصلي، متوسلا لذلك آليات وأدوات لغوية لا تقتصر على مجال دون آخر، ذلك أنها تتسم بالمرونة التي تجعل منها أداة مطواعة تنصاع لطريقة استعمال المرسل لها. حيث تقوم هذه الأدوات والآليات بدور الهيكل المنظم للعلاقات بين الحجج والنتائج، ويمكن تقسيم التقنيات الحجاجية إلى: **أدوات اللغوية الصّرفة، وآليات بلاغية، وآليات شبه منطقية.**

٤-١- الأدوات اللغوية الصرفة:

فأمّا الأدوات اللغوية الصرفة فنذكر من بينها:

٤-١-١- **ألفــاظ التّعليـــــل**: تعد ألفاظ التّعليل من الأدوات التي يعمد إليها المرسل لتركيب خطابه الحجاجي وتنظيم حججه، نذكر منها:

(١) اللسان والميزان:٢٢٨.

أ-المفعول لأجله وكلمة السبب ولأنّ، بحيث يستعملها المرسل تبريرا وتعليلا لأفعاله، فمهما كان ورود المفعول لأجله في الخطاب فإنّما يرد للتّعليل ذلك أنّه: "علّة الإقدام على الفعل، يكون سببا كقوله: واغفرْ عوراءَ الكَريمِ ادّخارَه، وسببا باعثا وليس غاية يقصد قصدها نحو قوله: يَركبُ كلَّ عَاقِرٍ جُمهورٍ مخاَفَةَ وزَعل المحبُورِ والهَوْلَ من تهوُلِ... فالخوف والهول كل منها سبب باعث على ركوب الجمهور لا سبب غائي"(١).

ب-حروف **التّعليل** مثل كي، اللام، في، من و"كلها ليست موضوعة للتعليل وإنّما تفهم من سياق الكلام"(٢).

٤-١-٢- **الـوصـف**: يشمل الوصف الصفة واسم المفعول، واسم الفاعل بحيث تضطلع الأدوات إضافة إلى دورها المعجمي بدور المُقوّم والمصنف الحجاجي الذي يبتغي المرسل من خلاله توجيه المرسل إليه إلى ما يزيد توضيح دعواه وتقويتها ذلك أنّ الوصف: "من مظاهر اختيار المعطيات وجعلها ملائمة للسّياق فالصفات تنهض بدور حجاجي يتمثل في كون الصّفات إذْ نختارها تجلو وجهة نظرنا وموقفنا من الموضوع"(٣)، بمعنى أنّ الصفة حجة تدعم دعوى المُحْتَج فلو سَأل المُرسِل المرسَلَ إليه قائلا: لما اخترت فلانا صاحبا؟

يجيب المرسَل إليه قائلا: لأنّه صادق صدوق.

فاتصاف فلان بالصدق حجة كافية ومقنعة تعضد اختيار المرسَل إليه لصاحبه دون غيره.

---

(١) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: ١١١.

(٢) المعجم المفصل في النّحو العربي: ٤٦٦.

(٣) استراتيجيات الخطاب: ٤٨٦.

٤-١-٣- **الأفعـــال الكـلامية**: يذهب كل من "فان إيميرن وجروتندورست" إلى أنّ الأفعال الكلامية تسهم بأدوار مختلفة في الحجاج إذ يقوم كل منها بدور محدد في الحجاج بين طرفي الخطاب، وتترتب الأفعال حسب مقدار الاستعمال، "فالمرسل يستعمل أغلب أصناف الفعل التقريري، إنّ لم يكن كلها ليعبر عن وجهة نظره، وليحدد موقفه من نقطة الخلاف، كما يستعملها لمواصلة حجاجه من خلال التأكيد أو الادعاء كما يعبر بها عن دعواه وكذلك لتأسيس النّتيجة"(١).

ويقف هدف الخطاب فيصلا لوصف الخطاب بأنّه خطاب حجاجي أولا، فالهدف من الخطاب الحجاجي هو إقناع المرسل إليه وإزالة شكوكه في وجهة النّظر موضع الخلاف، وقد تتبع كل من إيميرن وجروتندورست دور كلّ صنف من أصناف الأفعال الكلامية التي وضعها سيرل حيث لاحظا ما يلي(٢):

-تستعمل الأفعال الإلزامية للتعبير عن قبول وجهة النّظر، أو الرّغبة في الحجاج من عدمه وفي تدعيم موقف المرسل الّذي اتّخذه للدّفاع عن موقفه.

- تستعمل الأفعال التّوجيهية بجميع أصنافها وذلك راجع لطبيعتها التي تناسب ما تقتضيه طبيعة النّقاش مثل التّحدي والدّفاع عن وجهة النّظر أو طلب الحجاج، غير أنّ سياق الحجاج يفرض على المرسل عدم استعمال بعض الأنواع منها، مثل الأمر وأفعال التّحريم التي قد تؤدي أحيانا إلى الحيلولة دون إتمام النّقاش.

- يعد الاستفهام من أنجع الأفعال الكلامية المستعملة في الحجاج، إذ إنّ طرح السّؤال يمكن أن يضخم الاختلاف حول موضوع ما، إذا كان المخاطب لا يشاطر المتكلم الإقرار بجواب ما، كما يمكن أن يلطف السّؤال ما بين الطرفين من اختلاف إذا كان المخاطب يميل إلى الإقرار بجوابٍ غير جواب المتكلم.

(١) استراتيجيات الخطاب: ٤٨٢.

(٢) استراتيجيات الخطاب: ٤٨٣.

على أنّ الاستفهام فعل حجاجي بالقصد المضمر فيه وفق مقتضيات السّياق، ما لم يكن سؤالا عن مجهول؛ إذ تساق لتقرير الحقائق وتقوية الحجج، فهي "حجج باعتبار المرسل لا باعتبار الصياغة والمعنى الحرفي"[١]، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ (١) أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ (٢)﴾[٢].

أي ألم يبلغك يا محمد وتعلم علمًا يقينًا ماذا صنع الله العظيم الكبير، بأصحاب الفيل حين أهلكهم بأضعف جنوده، وهي الطير التي ليست من عادتها أن تقتل[٣] وفي ذلك حجة دامغة على قدرة الله وكرامته للكعبة، فلم تكن الأسئلة هاهنا استفهاما عن مجهول، إذ لا يجهل المرسل شيئًا عن هذه الحقائق، ولا تزيد معرفة المرسل إليه على ما يعرفه المرسل ولذا فهي حجج باعتبار قصد المرسل.

وما قيل في الاستفهام من أنّه حجة بالقصد التّلميحي يقال أيضا عن النّفي، ويُقصد به تقرير الحجج بالتلميح، ويتضح ذلك من خلال المثال الآتي: "لما قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه عمرو بن العاص من مصر قال له لقد سرت سير عاشق، قال عمرو: إنّي والله ما تأبطني الإماء ولا حملتني البغايا في عبّارات المآلي، قال له عمر والله ما هذا بجواب الكلام الذي سألتك عنه..."[٤].

إذ ينفي عمرو بن العاص تهمة (العشق) عن نفسه، فكل قول منفي هو حجة تلميحية (ضمنية) لإقناع عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه ليس بعاشق.

٤-١-٤- **تحصيل الحاصل**: لتحصيل الحاصل صور خطابية عديدة تسهم بدلالتها في تقوية حجة المرسل، -بالرغم من أنّه قد يعد حشوا لا طائل-منه فمن تلك الصور

---

(١) استراتيجيات الخطاب: ٤٨٥.

(٢) سورة الفيل ١٠٥/١-٢.

(٣) صفوة التفاسير، ٤/٣٦٠.

(٤) البيان والتبيين، ٢/ ٣٥٢.

أن يعدد المرسل للمرسل إليه سمات ملازمة للدّال وذلك في مثل قول زهير بن أبي سُلمى:

وَمَا الحَرْبُ إلاَّ ما عَلِمْتُمْ وذُقْتُـــمُ	وَمَا هُوَ عَنْهَا بِالحَدِيثِ المُرَجَــمِ [1]

إذ يسوق المرسل للمرسل إليه سيمات عديدة للحرب تعتبر حجة لتقوية دعواه بأنّ الحرب لا خير فيها إذ يكافئ قول زهير القول: (الحرب هي الحرب)، ومن ضروب تحصيل الحاصل التلفظ بلفظ واحد ينوب عن أكثر من ذلك في قول المرسل: هذا وطنك؟ وذلك إذا تلفظ بها المرسل لمرسلٍ إليه قعد دون القيام بواجبه نحو وطنه.

ولا يقتصر الحجاج بتحصيل الحاصل على التلفظ بلفظ مفرد فحسب، بل يتعدى ذلك إلى تكرير اللفظ أو العبارة بالرغم من أنّه يعد حشوا من وجهة النّظر الدلالية إلاّ أنّه و"بمقتضى معايير الحجاج والتّداول، يتبيّن أنّ لتوسيع الجملة ... مبررات كافية، ذلك أنّ الجملة تفتح اتجاهات خطابية حجاجية تتلاءم واستئنافا يزيد أو ينقص من عدد الأقسام، لكن التقييد يقلص هذه الإمكانات الاتجاهية"[2].

فقد يُذكر الشيء مرتين أو أكثر وذلك إما للتأكيد نحو قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ(٤) ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ(٥)﴾[3]، وإمّا للتنبيه إلى ما ينفي التهمة ليكمل تلقي الكلام بالقبول نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي آَمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ(٣٨) يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ﴾[4]؛ حيث كرر (يا قوم) تنبيها لهم إلى ما يريد أن يردعهم عنه"[5].

---

(١) جمهرة أشعار العرب: ١٠٨.

(٢) اللسان والميزان: ٢٩١.

(٣) سورة النبأ: ٧٨/٤-٥.

(٤) سورة غافر٤٠/ ٣٨-٣٩.

(٥) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: ٨٣-٨٤.

٤-٢- الآليــات البـلاغـية:

تتجسّد استراتيجية الإقناع إلى جانب الأدوات اللّغوية عبر آليات بلاغية نذكر من بينها ما يأتي:

٤-٢-١- **الاستعــارة:** تصنّف الاستعارة ضمن أدوات السلم الحجاجي الأبلغ تأثيرا من الحقيقة ذلك أنّ: "قوة الحجاج في المفردات تبدو في الاستعمالات الاستعارية أقوى مما نحسه عند استخدامنا لنفس المفردات بالمعنى الحقيقي، إنّ للاستعارات ذات الدور الحجاجي خاصية ثابتة فالسمات الدلالية المحتفظ بها في عملية التّخيير الدّلالي الذي تقوم عليه هذه الاستعارة هي سيمات قيمية"(١)؛ حيث تبرز الاستعارة طواعية العلاقات اللغوية التي تنصاع لأغراض المرسل وفقا لمقتضيات السياق فلا تقف عند حدود تلك العلاقات المنطقية "الحقيقية" الرابطة بين الدّال والمدلول وإنّما تتجاوزها إلى استعمال اللفظ لغير ما وضع له بغية: "تثبيت المعنى بالدليل فيتقرر في الأذهان ويستقِرُّ في الوجدان وذلك لأنَّ الاستعارة من المجار اللغوي والمجاز كدعوى الشّيء بالبَيّنَةِ والبرْهان كما لو قيل: رأيت غزالاً، فالمراد امرأة رشيقة خفيفة فقد أثبت للمرأة الجمال بالدّليل، وذلك لأنّها جُعِلَتْ غزالاً وبما أنّ الغزال متوفر فيها الرّشاقة، والخفّة فتكون المرأة مثلها، وهنا وجبَ الجمال للمرأة، والغزال دليل على هذا الجمال وما يُثْبَتُ بالدليل أقوى وآكدُ من غيره"(٢).

ومنه تغدو الاستعارة ذات طبيعة إيضاحية تزيد الأمر تبيانًا، وتكشف الحقيقة سافرة وإنّك لترى من خلالها: "الجماد حيّاً ناطقاً والأعجم فصيحاً والأجسامَ مبنيّةً والمعاني الخفيةِ باديةً جليةً ... إن شِئتَ أرتْكَ المعاني الطبيعية التي هي من حنايا العقل كأنّها

(١) اللسان والميزان: ٤٩٥.

(٢) البيان في ضوء الأساليب العربية: ١٨٧.

جُسِمتْ حتّى رأتها العيون، وإن شِئْتَ لطفت الأوصاف الجسمانيةَ حتىّ تعُودَ روحانيّةً لا تَنالُها الظّنون"[١].

الأمر الذي يجعلُ دعوى المُرسِلِ أثبت وأقوى وأدحض لأيّ اعتراض من المرسل إليه.

وقد انبنت النّظرية الاستعارية في الحجاج لدى طه عبد الرحمان على عدد من الافتراضات هي[٢]:

- إنّ القول الاستعاري قول حواري وحواريته صفة دائمة، إذ تتضح حوارية الاستعارة في تعدد ذوات المرسل عند اختياره للاستعارة في حجاجه دون غيرها، انطلاقا من النظر في المعنى الحقيقي في حال إظهاره وتأويله، وفي المعنى المجازي فيحرص حال إظهاره وتبليغه وذلك بالتقلب بين هذه الأدوار بذوات أربع.

- إنّ القول الاستعاري قول حجاجي، وحجاجيته من الصنف التّفاعلي نخصه باسم "التّحاج " لأن التسليم بها فيه نظر، إذ يكيّفها المرسل وفق إرادته ويختار من الألفاظ المرادة دون قيد فيكمن حسن حجاجيته في تدخل آليتي الادعاء والاعتراض، وذلك عن طريق الرضا بشروط كل منهما، وبلورتها من قبل تلك الذوات الأربع، فالوظيفة الحجاجية للذات المظهرة هو ادعاء وجود المعنى الحقيقي للخطاب أي المطابقة بين المستعار منه والمستعار له.

بينما تكمن الوظيفة الحجاجية للذات المسئولة في الاعتراض على ذلك بإنكار المطابقة، وتكمن فعالية الاستعارة في التناسب مع ما يقتضيه السياق إذ تمثل الاستعارة أبلغ وأقوى الآليات اللّغوية رغم اكتناف السّياق للكثير من العناصر.

---

(١) أسرار البلاغة: ٤٧.

(٢) اللسان والميزان: ٢٢٩-٢٣٥.

بينما يظهر التوجه العملي للاستعارة في ارتكازها على المستعار منه إذ تكون الاستعارة بذلك أدعى من الحقيقة لتحريك همة المرسل إليه إلى الإقناع [١].

٤-٢-٢- **التمثيل**: تعرّض عبد القاهر الجرجاني في أسراره للحديث عن التّمثيل حين تحدّث عن الفروق بين التشبيه والتمثيل لينتهي إلى أنّ التشبيه أعم من التمثيل والتمثيل أخص من التشبيه، "فكل تمثيل عنده تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلاً"[٢].

ويستخدم المرسِل التمثيل في إثبات حجته وتقريرها في الأذهان ذلك أنّ "مما اتفق العقلاء عليه أنّ التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبّهة... فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم... وإن كان حجاجا كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر"[٣]، هاهنا تكمن قوّة الحجاج بالتّمثيل؛ إذ يعمد إليه المرسل لبيان الحال وذلك في مثل قول المتنبي يُرثي والدة سيف الدّولة:

ولو كانَ النّساءُ كمنْ فقَدْنــاَ	لَفَضّلتُ النساء على الرّجالِ
ومَا التّأنِيثُ لاسمِ الشّمس عَيْبٌ	ولاَ التّذكِيرُ فَخْرٌ للرِّجــالِ [٤]

لقد احتجّ الشّاعر لتفضيل المرأة على الرّجُلِ بحجة لم يُسبَق إليها، فلو كانتِ النّساءُ كمثلِ والدة سيفِ الدّولة في كمال الصّفات، لفُضلْنَ على الرّجال لأنّ الشّيء لم يكن شريفا أو غيرَ شَريف لتأنيث اسمه أو تذكيره، بل يَثبُتُ الشّرفُ للسّماتِ من حيثُ أنفُسها و أوصافها، لا من حيث أسماؤها، فربَّ تأنيث يقصُرُ التّذكيرُ عنه ولا يبلغ مبلغه، والمثل في ذلك الشّمس والقَمرُ، فالشّمس مؤنّثةٌ والفضلُ لها، والقمر مذكّرٌ وهو

(١) اللسان والميزان: ٣١٠.

(٢) أسرار البلاغة: ١٦٥.

(٣) أسرار البلاغة: ١٠٠.

(٤) البيان في ضوء الأساليب العربية: ٨١.

لا يُعادلُ بها، فالشّمسُ أشمل نورا وأكثر ظهورا وهي مؤنّثة، والقمر أقلّ نورا وأقلّ ظهورا ليبلغ المرسل من خلال التّمثيل ألباب مستمعيه فالحجة هاهنا أقوى وأظهر حيث لم تدع منفذا للاعتراض على قوله.

٤-٢-٣-**تقسيم الكلّ إلى أجزاء**: يعد التّقسيم من الأساليب العريقة في التّراث اللغوي العربي، فقد ذكر ابن قيّم الجوزية والزّركَشي أنّ المقصود من التّقسيم إنّما هو: "استيفاء المتكلّم أقسام الشّيء بحيث لا يغادر شيئا وهو آلة الحصر ومظنّة الإحاطة بالشّيء"[١]، وذلك في مثل قول أبي إسحاق الفزاري: "كان ابراهيم يطيل السّكوت فإذا تكلّمَ انبسط فقلتُ له ذات يوم لو تكلمت فقال الكلام على أربعة وجوه، فمنه كلام ترجو منفعته وتخشى عِقابَه، فأفَضِّل منه السّلامة، ومنه كلام ترجو منفعَتهُ ولا تَخْشَى عِقَابه، فأقلّ ما لك في تَركِه خفةَ المؤُنةَ على بَدَنِكَ ولِسَانِكَ، ومنهُ كلامٌ لا تَرجُو منْفَعَتَهُ وتخْشَى عِقَابَهُ وهذا هو الدّاءُ العُضال، ومن الكلامِ ما ترْجو منفَعَتَه وتأمن عاقبته فهذا الّذي يجبُ عليْكَ نشره، قال فإذا هو أقسط ثلاثة أرباع الكلام"[٢].

لقد قسّم القائل الكلام إلى أربعة أقسام ثمّ أوضح كل منها موردا أحكامها من حيث وجوب الترك أو الالتزام، ليكون بذلك خطابه أقوى حجة وأثبت في العقول بحيث لم يدع حجة للخصم للاعتراض.

٤-٣- الآليات شبه المنطقية:

تتوطد العلاقة المجازية بين الحجة والدعوة لتصبح علاقة شبه منطقية إلى حد ما متجسدة – بطبيعة الحال-عبر أدوات لغوية، وتتمثل حقيقة فعل الحجاج في تدافع الحجج وترتيبها حسب قوّتها فلا يثبت منها إلا الحجج القوية، فترتيب الحجج بحسب قوتها هو ما يسمى بالسلم الحجاجي.

---

(١) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: ٢٣٣.

(٢) عيون الأخبار: ١٩٦.

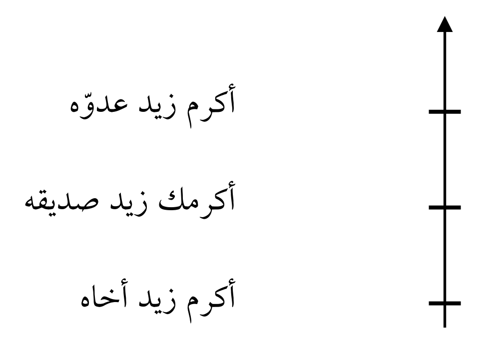
٤-٣-١- **السّـلم الحجـاجي**: حدّ السلم الحجاجي أنّه: "نظام وتراتبية الحجج (حجج قوية، وحجج ضعيفة) أو (حجج عليا وحجج سفلى) بالنسبة لنتيجة معينة طبيعيا ... وعندما تتضمن فئة من الحجج علاقة بين مراتب الحجج؛ إذ ذاك تسمى هذه العلاقة (سلما حجاجيا)"[١]، فيما عرّفه د. طه عبد الرحمان بقوله إنه "عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية وموفية بالشرطين التاليين:

أ: كلّ قول يقع في مرتبة ما من السلّم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال الّتي دونه.

ب: كلّ قول كان في السلّم دليلا على مدلول معيّن كان يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه وله ثلاثة قوانين: قانون الخفض، قانون تبديل السلم، قانون القلب"[٢].

ويصدق هذا في الإثبات، مثل: زيد أنبل الناس خلقا، فقد أكرم أخاه، وأكرم صديقه، وأكرم خصمه إذ جاءه مستجيرا.

زيد من أنبل الناس خلقا



(١) الحجاج والاستدلال الحجاجي: ١٠٥.

(٢) اللسان والميزان: ٢٧٧.

فهذه كلها حجج، يؤكد كل منها نبل أخلاق زيد، حيث رتبها المرسل تبعا لدرجة قوتها على المدلول، فبدأ بأقلها دلالة، إذ يعد إكرامه لأخيه واجبا لا بد منه، ويتعالى ترتيب الحجج ليضيف كل منها مبررا (حجة) أقوى لوصف زيد بالطيبة، لتكون بذلك الحجة الأعلى هي الحجة الأقوى، فإكرامه لخصمه أقوى دلالة على نبل أخلاقه من إكرامه لزملائه، وإكرامه لزملائه أقوى دلالة على نبل أخلاقه مع أخيه وهكذا، وبهذا فكل دليل يستلزم منطقيا ما تحته من أدلة.

وإجمالا هناك أدوات كثيرة، وآليات متعددة تسهم في بناء الخطاب حجاجيا بما يتناسب مع السياق، فيختار منها المرسل ما يفي بقصده ويحقق هدفه الإقناعي.

خاتمة:

ختاما يمكننا القول إن الإقناع كان وما يزال أبرز الأهداف التي يسعى المرسل إلى تحقيقها من وراء خطابه متوسلا لذلك حججا قد لا تنفذ مجردة من بلاغة تعضدها هذا ما أكده **نيتشه** بقوله "كلما **كانت الحقيقة التي تريد تعليمها أكثر تجريدا وجب عليك أن تزينها لإغواء الحواس**"[1]، ليعد بذلك العتاد البلاغي من صور بيانية و محسنات بديعة أهم الركائز التي تنبني عليها حقيقة الحجاج إذ يمكن القول "**إنّ الحجاج يبني و يصوغ الرأي الصائب و الصادق أما الأسلوب البلاغي فهو يعرض هذا الحجاج و موضوعه في صورة وتقنيات تقتضيها جمالية الإيصال و التلقي**"[2].

(1) الحجاج والاستدلال الحجاجي:١٢٣.

(2) الحجاج والاستدلال الحجاجي:١١٠.

المصادر والمراجع

معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون ط٢، بيروت، لبنان،١٩٩٦.

البنية الحجاجية للخطاب القرآني سورة الأعلى نموذجا، أبو بكر العزاوي، المشكاة، العدد ١٩.

عيون الأخبار، ابن قتيبة، ضبط يوسف علي الطويل، منشورات دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٨.

البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، ط٢، بيروت، ١٩٩٨.

أسرار البلاغة، الجرجاني، راجعه أ عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٥.

الحجاج والاستدلال الحجاجي، حبيب أعراب، عالم الفكر، مج٣٠، الكويت، ٢٠٠١.

الموسوعة الثقافية العامة (**علوم البلاغة**)، راجي الأسمر، إشراف إميل يعقوب، دار الجيل، بيروت.

اللسان والميزان، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي ط ١، دار البيضاء، ١٩٩٨.

البيان في ضوء الأساليب العربية، عائشة فريد حسين، دار قباء للطباعة، ٢٠٠٠.

خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي تحقيق إميل بديع يعقوب، منشورات الكتب العلمية، لبنان.

الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية عبد الله صولة، دار الفارابي ط٢، بيروت،٢٠٠٧.

استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، بيروت، ٢٠٠٤.

المعجم المفصل في النّحو العربي، عزيزة فوال بابتي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٢.

جمهرة أشعار العرب، جمهرة أشعار العرب، القرشي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

صفوة التفاسير، محمد بن علي الصابوني، دار القرآن الكريم، ط ٤، بيروت، ١٩٨١.

مفهوم الحجاج عند بريلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، محمد سالم ولد محمد الأمين، عالم الفكر، الكويت، مج ٢٨، العدد ٣، مارس ٢٠٠٠.

Kaynakça / References

Mu2jam Almustala7at Albalaghiah wa tataworuha, 'ahmad matlub , maktabat lubnan nashiron ta/2, bayrut , 1996.

Albinyah Alhijajiah Lilkhitab Alquranii surat al'a2laa namudhajan abu bakr aleazaawi , almushkaat , aleadad 19.

2uyun Al'akhbar - Abn qutaybat , dabt yusuf ealiin altawil , manshurat dar alkutub aleilmiat ta/1, bayrut ,lubnan , 1998 ,ju/2

Albayan wa Altabyine, Aljahiz, tahqiq abd alsalam muhamad haroun, dar aljil t, bayrut lubnan, 1998.

Asrar Albalaghah , Aljorjani , raja2aho a eirfan matraji, moasasat alkotob althaqafiah , dt.

Alhijaaj wa Alistidlal alhijaji , habib 'a2rab , ealam alfikr , alkuayt , 2001 , muj/30.

Almawsu2ah Althaqafiah al2ama (2ulum albalagha) , raji al'asmar ishraf imil ya2qub , dar aljil bayrut lubnan , dat **.**

Allisan wa Almizan , taha Abd Alrahman , Almarkaz Althaqafi al2arabi t/ 1,dar albayda', 1998.

Albayan fi Dawi' al'asalib al2arabiah , aicha farid husayn , dar quba' liltab2e alkahira t/2000.

Khizanat Al'adab wa lubo Iubabi lisan al2arab, abd alqadir ibn 2omar albaghdadi tahqiq imil badie yaeqob, manshurat alkutub aleilmiah ,dt.

Alhijaaj Fi Alquran min khilal 'ahami khasayisihi al'uslubiah abd allah sawlah , dar alfarbii t/2,bayrut **,** lubnan -2007.

Istratijiaat Alkhitab ,Muqarabah lughawiah tadawuliah abd alhadi bin zafir alshahrii ,dar alkitaab aljadid almutahidah,ta/1, bayrut lubnan ,2004.

Almu2jam Almufasal fi Alnahw al2arabii , azizah fawal babti , dar alkutub aleilmiah , bayrut lubnan , t / 1992.

Jamharat 'Ash2ar Al2arab, alqurashiu ,dar bayrut liltibaeat w alnashr ,biruta,dat , 1984.

Safwat Altafasir , Muhamad ibn ali alsaabunii , dar alquran alkarim. ta/ 4, bayrut , 1981.

Mafhum Alhijaaj 2ind brilman wa tatawuroho fi albalaghah almu2asirah , mohamad salim wald muhamad al'amin , ealam alfikr , alkuayt , moj / 28 , al2adad 3 , maris 2000.

البلاغة وحدود الذاتيّة المقيّدة
نحو بلاغة إنسانيّة راجحة ومنضبطة

د. عبد الفضيل ادراوي
جامعة عبد المالك السعدي، المغرب
البريد الإلكتروني: d_abdelfdil2006@hotmail.com
معرف (أوركيد): 0000-0003-1676-6396

بحث أصيل الاستلام: ٥-١٠-٢٠٢١ القبول: ٢٦-١٠-٢٠٢١ النشر: ٣١-١٠-٢٠٢١

الملخص:

يدافع البحث عن مفهوم البلاغة الرحبة أو البلاغة المنفتحة، التي تتميز بخصوصيتها الإنسانية وطابعها المرن، ما يتطلب من المحلل البلاغي للأدب وللإبداع ضرورة التسلح بوعي منهجي لا يفقد البلاغة خصوصيتها الإنسانية، ولا يفرض عليها الانضباط لتصورات منهجية مسبقة أو مأخوذة من مجالات لا تراعي طبيعتها الإنسانية، فالباحث البلاغي ملزم بالاستعداد لنوع من الاشتغال في حقل الأدب، يعترف للبلاغة بازدواجية مرنة، لأنها تتموقع بين حد العلم والمنطق والقانون أو المعرفة المضبوطة، وبين حد الفن والجمال، أو منطق الانفلات، الذي يرفض الثبات ويتمرد على التقنين والصرامة العلمية؛ ما يفرض تواضعا منهجيا يجعل صاحبه مستعدا للقبول بمختلف التشعبات والامتدادات التي تسم مجال اشتغال البلاغة، برغبتها التوسعية ونزوعها الإمبراطوري، الذي يجعلها منهجا غير ثابت لكنه معقول ومستوعب لكل التجارب الإبداعية الممكنة.

الكلمات المفتاحية:

البلاغة، الذاتية، المقيدة، الممتدة، جمالية

للاستشهاد/Atif İçin / For Citation: ادراوي، عبد الفضيل. (٢٠٢١). البلاغة وحدود الذاتيّة المقيّدة، نحو بلاغة إنسانيّة راجحة ومنضبطة. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٢، ع٤، ٤٣٩-٤٦٦ https://www.daadjournal.com/

Rhetoric And the Limits of Restricted Subjectivity

Towards Ahumane Rhetoric Flexible And Disciplined

Dr. Abdelfdil Daraoui

Assistant Professor, University of Abdelmalek Saadi, Morocco.

E-mail: d_abdelfdil2006@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0003-1676-6396

Research Article Received: 05.10.2021 Accepted: 26.10.2021 Published: 31.10.2021

Abstract:

The search for the concept of euphemism or open rhetoric, characterized by its human specificity and flexibility, requires the rhetorical analyst of literature and creativity to be armed with a systematic awareness that does not lose its human specificity and does not impose any imposition on it. As the rhetorical researcher is obliged to be prepared. For some kind of work in the field of literature, rhetoric is recognized as a flexible duality, because it is between the limit of science and the logic of the law or the exact knowledge, and the limit of art and beauty, or the logic of immobility, which rejects persistence and revolts against rationalism and scientific rigour. It imposes a systematic modesty that makes its author willing to accept the various ramifications and extensions that call the field of operation of rhetoric, its expansionist desire and imperial tendency, which makes it an unsteady but reasonable approach and absorbing all possible creative experiences.

Keywords:

Rhetoric, Subjectivity, Restricted, Extended, Aesthetic.

Belağat ve Kısıtlı Öznelliğin Sınırları

Tercih Edilen ve Düzenli Bir İnsanî Belağata Doğru

Dr. Öğr. Üyesi Draoui Abdelfdil

Abdelmalek Saadi Üniversitesi, Fas

E-posta: d_abdelfdil2006@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0003-1676-6396

Araştırma Makalesi Geliş: 05.10.2021 Kabul: 26.10.2021 yayın : 31.10.2021

Özet:

Bu çalışma, insani ve esnek olma özellikleriyle ön plana çıkan açık belağat kavramını savunmaktadır. Bu belağat türü, edebiyatı veya yaratıcılığı analiz eden belağat araştırmacısının, belağatın insani yönünü kaybetmeyen yöntemsel bir bilinçle kuşanmasını gerektirmektedir. Bu yöntemsel bilinç belağata daha önceki yöntemlere ait olan veya belağatın insani yönünü gözetmeyen alanlardan alınan algıların sıkı düzenini zorunlu kılmaz. Bu durumda araştırmacı, belağata ikili esneklik tanıyan bir edebiyat alanında çalışmaya hazırlanmalıdır. Çünkü belağat ilmi, bilim, mantık ve kanunun veya kesin bilginin sınırları arasında, sanat ve estetiğin veya sabitliği reddeden ve kanun koyma ile bilimsel kesinliğe karşı çıkıp kurallardan kaçış mantığının sınırları arasında konumlanmaktadır. Kurallardan kaçış mantığı, sahibini belağatın çalışma alanlarının, yayılma arzusu ve emperyal eğilimle nitelenen farklı dallanmalarını ve uzantılarını kabul etmeye hazır kılan yöntemsel bir alçakgönüllülüğü gerektirir. Bu özellikler söz konusu yöntemi sabit olmayan bir yöntem yapar. Ancak yöntem makuldür ve mümkün olan her türlü yaratıcı tecrübeyi kapsar.

Anahtar Kelimeler:

Belağat, Öznellik, Kısıtlı, Genişletilmiş, Estetik**.**

تقديم:

تروم هذه الدراسة محاولة الدفاع عن المفهوم الرحب للبلاغة، انطلاقا من فرضية أن المقاربة البلاغية للإبداع تتطلب التسلح بوعي منهجي لا يفقد البلاغة خصوصيتها الإنسانية، بما هي خصوصية متمثلة في تموقعها بين حد العلم ومنطق القانون أو المعرفة المضبوطة من جانب، وبين حد الفن والجمال، أو منطق الانفلات، الذي يتعالى على الثبات ويتمرد على التقنين والصرامة من جانب ثان. ما يفرض ضرورة الامتثال لمبادئ جُلّى من التواضع المنهجي الذي يستحضر مختلف التشعبات والامتدادات التي تسم مجال اشتغال البلاغة المحكوم برغبتها التوسعية ونزوعها الإمبراطوري الذي يتسع اتساع قدرات الإنسان التعبيرية والفكرية، سواء أتعلق الأمر بالارتكاز إلى اللغة وطاقاتها التعبيرية الهائلة، أم ارتبط بالارتكاز إلى مكونات أخرى غير لغوية، كالمقام وهوية المحلل وقدراته الخاصة، وطبيعة الجنس التعبيري ورهاناته النوعية، وغير ذلك من الجوانب التي تحوز قدرا كبيرا من التدخل في توجيه الإمتاع وتتدخل في طبيعة التأثير الجمالي في الكائن البشري العاقل، الذي يبقى في نهاية المطاف، كائنا ينشد قيم الجمال والمتعة، ويميزه الإحساس به، بل ويعيش من أجله.

١- البلاغة وسمات الامتداد:

من المنطلق أعلاه نفترض في المقاربة البلاغية ضرورة التسلح بوعي منهجي سابق ومتحكم، يفترض أن يتيح للباحث في بلاغة الإبداع قدرًا من الاطمئنان إلى اشتغال نوعي، يجنبه إسقاط الأحكام والنتائج، ويحد من غلواء تعميمها على مختلف الأجناس والأنواع والنصوص التي أبدعتها الإنسانية، قديما أو حديثا، وحفظ مبدأ المغايرة الذي يسم الإبداع الإنساني ويشكل جوهره الخالد.

ونحن في دراستنا هذه نحاول استلهام تصور إنساني منفتح للاشتغال التحليلي البلاغي، أرسى أسسه وثبت معالمه الكاتب محمد أنقار عبر اجتهاداته المتنوعة تنظيرًا وتطبيقًا، في حقل أجناس أدبية مختلفة، كالرواية والمقامة والقصة القصيرة والكتابة

المسرحية والشعر والسيرة الذاتية والمقالة والخواطر والأحلام والمذكرات وغيرها، وكان إطار اشتغاله في كل ذلك، محاولة التدليل على فرضية تزعم أن البلاغة إطار مفتوح لاستيعاب مختلف أشكال التعبير الإنساني، وهي منهج متحرك، غير قار ولا ثابت، لأنها تدين أولا وآخرا، للنصوص المتحققة في هذا النوع أو ذاك ضمن هذا الجنس أو ذاك، يكون لها فضل المساهمة في مواصلة امتدادها وتكوينها وبناء صرحها الشامخ وغير المكتمل، المتغير باستمرار، وبتجدد الأنواع والنصوص. وهذا ما يجعل مفهوم البلاغة بوصفه مفهوما مركزيا في إدراك العملية الإبداعية، يأبى إلا أن يمتد ويتشظى عبر استعمالات متنوعة، وعبر سبل من التنظير تكاد تتلون تلون الفكر الإنساني، وتتعدد تعدد التحققات الإبداعية، هذا الأمر الذي يجعل قضية "البلاغية" أو "بلاغية الإبداع"، قضية ـ كانت ولا تزال وستظل ـ مثار نقاش، ومثرية صورًا معقولة من الجدل الخصب بين المشتغلين بالأدب بشكل عام، وخصوصا لدى ممارسي النقد والبلاغة.

٢- البلاغة والحدود الإجرائية

إن الاشتغال البلاغي، مهما يكن عنوانه أو منطلق صاحبه وممارسه، لا يمكن أن يخرج في حقيقته عن طابعه الإجرائي وسمته العملي المحض، لأنه في جوهره، وثيق الصلة بالنصوص في صيغتها المتجددة باستمرار. وتبعا لذلك لم يكن المحلل البلاغي لتستهويه التنظيرات المحايثة والقوانين المتعالية في مجالات تحليل الأدب ودراسة الأجناس الإبداعية، بل إن الممارسة التنظيرية البحتة في مجالي البلاغة والنقد على حد سواء، عبر مسيرتهما الطويلة بقيت في حقيقتها محكومة بسمة المدرسية، وبطوابع التبسيط والاختزال والتفكيك، التي لا تتناسب وطبيعة العمل الأدبي الإبداعي المعقدة، لذلك كان رواد التحليل والممارسات النصية يرون أن النقد والبلاغة لا يمكن أن يعنيا شيئًا غير الاحتكاك بالنصوص والاشتغال ببلاغة الأنواع، بوصفها وجها آخر لمفهوم الجنس الأدبي، ذلك بأننا حديثنا عن بلاغة الرواية مثلا أو بلاغة المسرح، أو بلاغة القصة القصيرة، أو السيرة الذاتية... حديث ـ في واقع الأمر ـ عن التجليات العملية

والتطبيقية لهذه الأجناس. فالجنس الأدبي هو النص في صيغته المتعالية، أو هو مجموع الإمكانات التعبيرية المخصوصة التي عولجت في كثير من النصوص ذات تجانس جماليّ، ويحتمل أن تعالج في نصوص جديدة، لذلك وجدنا دارسا مثل محمد أنقار يستبعد بشكل حاسم أية إمكانية للبلاغي وللناقد المحلل للأدب عموما أن يتكلم دوما عن الجنس الأدبي في صيغته المتعالية أو يصف إمكانياته التعبيرية وصفا نظريًا أو تأمليًا في جميع الحالات والمواقف، وإنما يمكنه ذلك عندما يتنازل من مستوى الجنس العام والمحايث إلى مستوى البلاغة، التي تعني بحسب هذا الفهم، تلكم المظاهر العملية أو الفعلية لتلك الإمكانيات، خصوصا أن الجنس الأدبي حسب ما هو معروف، قد يعني نصًا أدبيًا مطلقًا يصعب أن يتحقق جزئيًا، بيد أننا يمكن أن نخفف من كثافة هذا الإطلاق المنهجي وغلوائه عندما نبدي انشغالنا بمظهر جماليّ جزئيّ من مظاهر الجنس الأدبي، وفي هذه الحالة الثانية نكون قد نظرنا إلى الوجه الآخر والأهم للجنس الأدبي، أي إلى وجهه البلاغي[1].

ولتجاوز مشكلة الاستسلام للنقد التجريديّ المحايث في العملية البلاغية وفي المقاربة النقدية التجنيسية، ما فتئ الجماليون يقترحون أدوات إجرائية لتبسيط المعالجة البلاغية للإبداع من قبيل(المكون)، (السمة)، (السمة التكوينية)، (الصورة)، (الصورة الكلية)، (الصورة الجزئية)..إلخ، بوصفها أدوات "تشف عن مجموع الإمكانات التعبيرية في النص الأدبي المنتسب إلى جنس أدبي معلوم"[2]، وتروم محاولة ضبط البلاغة النوعية لأي خطاب إبداعيّ، بعيدًا عن أيّة تنظيرات مسبقة، أو قواعد صارمة، ومراعاةً لمختلف أبعاد النص التكوينية والجمالية. إن الناقد الأدبي مطالب - حسب أنقار- بتعلّم كيفية الاهتداء إلى الحد الأدنى من المكونات التي ينهض عليها النص الإبداعي.

---

(١) من حوار مع القاص والباحث محمد أنقار، أجراه العياشي أبو الشتاء، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، دجنبر ١٩٩٧، ٧ – ١١.

(٢) السمة المركبة في رواية بدر زمانه، محمد انقار مقال مخطوط، ٣.

وهذه العناصر المقترحة إجرائيًا، هي التي يتقوّم الكون العام للنص الإبداعي، وعليها يجب أن يستند النظر الفاحص للبلاغي والناقد.

إن المناهج التحليلية المعروفة مهما تكن منطلقاتها وسبل اشتغالها بالنصوص، سواء أكانت بنيوية أم أسلوبية أم تداولية أم سيميائية أم سوسيولوجية أم غيرهًا، وسواء أأعلنت عن ذلك أم لم تفعل، وسواء أوَعتْ بذلك أم لا، فهي جميعا تشترك في الاشتغال بهذه العناصر بطريقة أو أخرى، لاستخراج الأحكام النقدية والاستنتاجات البلاغية التي تقود إلى ضبط القوانين التي ينبني عليها العمل المدروس، وصياغة الاستنتاجات والخلاصات التأملية، وما قد يسمى (القواعد). هذه العناصر أو المكونات هي مجموع العناصر الثابتة في العمل، وهي التي لا يمكن لأي نص ينتمي لجنس أدبي محدد أن يخلو منها، فعناصر من قبيل الحوار، والشخصيات، والفضاء، والوصف، والزمان، العقدة، اللغة..، لا يمكن أن يعدمها نص روائي ما. وهي ذات وظائف تحليلية إجرائية فعالة، لأن "مكونات نص أدبي ما وسماته تتيحان للناقد المحلل إمكانيتين نقديتين متزامنتين؛ إمكانية الانطلاق من المكونات والسمات بقصد فحص التعالقات الفنية الممكنة داخل النص الواحد، ثم إمكانية الاعتماد على المكونات والسمات نفسها من أجل تجنيس النص واستشراف موقعه من الفضاء النّوعيّ"(١).

وتعود أهمية هذا الإجراء المنهجي المفترض إلى دوره الأساس في تحسيس البلاغي والناقد المحلل بالفعالية الجمالية القصوى التي تختزنها المكونات والسمات الأدبية ضمن تخوم النص ونوعه. بناء على حقيقة أن مقاربة الإبداع الأدبي ليست شيئا آخر غير الاشتغال بفحص تكوينه الجماليّ.

(١) بلاغة النص المسرحي، محمد انقار، (تطوان، ط ١، ١٩٩٦)، ٣٣

٣- البلاغة والحتمية الذاتية:

إن المقاربة البلاغية عمل يبقى في حقيقته، شئنا أم أبينا، كما يرى الباحث محمد أنقار[١]، موسومًا بقدر لا مجال أن يتجاهل أو ينكر من الذاتية، التي تفرض الاعتراف بدور الممارس للبلاغة تنظيرًا وتطبيقًا، وبمركزيته في كل عملية نقدية تحليلية. تبعًا لذلك يغدو تلمس البلاغة النوعية للنصوص في هذا المنظور، هو نتاج الاحتكاك المباشر بالنصوص الإبداعية، قراءةً وتذوقًا وتمتعًا وتأملًا وفهمًا وتحليلًا، وتسجيلًا للأحكام والاستنتاجات، واستخلاصا للنتائج، وصياغة ل(القواعد) والقوانين المتحكمة في الإبداع.

تبعًا لذا، فإن إدراك الكنه الجماليّ لأي نص إبداعي، والإحاطة بمكنونه الفني وغاياته التعبيرية، من أي جنس أو نوع أدبي كان هذا النص، سيخضع لا محالة لمسألة التذوق وعملية التأثر الذاتي والشعور الخاص بوقعه على الذات، ذلك بأن الممارسة البلاغية ليست شيئا آخر غير المواجهة المباشرة للأدب، والاحتكاك بالنصوص المتحققة، والمساهمة في بلورة التكوين النصي وإغناء الرؤية.. والكشف عن القيم الإنسانية"[٢].

يعطي هذا المنظور الراجح المعترف للبلاغة بجوهرها الإنساني، للذات نصيبها الأوفر وحظها الأوفى من حق التذوق والاستنكاه الخاص لروح العمل الإبداعي، وفي الوقت نفسه يهب للمحلل الحق في أن يدعي أنه يمارس العمل النقدي أو البلاغي،

---

(١) كان الباحث محمد أنقار في اشتغالاته في مجالي النقد والبلاغة، يميل إلى تأطير ما ينجزه ضمن اصطلاح "الاجتهاد النقدي" بدل المشروع النقدي، لأنه كان يرى أن الأول يتسم بقدر من التواضع ويحفظ صلة الانتساب إلى موروثنا الثقافي العربي، ينظر ذلك في حوار معه بمجلة الصورة، ع ١، س ١، ١٩٩٨م: ١٢٦.

(٢) الصورة الروائية بين النقد والإبداع، محمد أنقار، فصول، ع ٤، شتاء ١٩٩٣ م: ٤٩

لأن "حسن الإنصات للنصوص والإصاخة لذبذباتها الرهيفة جراء الاحتكاك المباشر بها، عمل يقع في صميم الاشتغال البلاغي"[١].

ولا يخفى أن هذا المنظور النقدي الراجح والمرن لمفهومي البلاغة والنقد، يعد استكمالا لمسيرة طويلة من اشتغال الدارسين بالبلاغة والنقد الأدبيين عبر مختلف العصور، فقد كانت جهودهم خاضعة لمبدأ كون النقد لا يمكن أن يجرد عن طابعه الذاتيّ، كما لا يمكنه أن يكون قواعد علمية دقيقة وصارمة.

ولعل هذا الأمر هو الذي يفسر لنا اعتماد البلاغيين المعاصرين ونقاد السرد المعاصر في الغرب ما يعرف بـ"الرؤية الإنشائية" التي ترى ضرورة إجلاء النظر في القيمة الجمالية للنصوص، بعيدا عن توجهات النقد المدرسي والتهافت على وهم العلمية المفرطة، وأسبقية المضامين. في هذا السياق يبين تودوروف مثلًا، أن النظر في القيمة الجمالية لم يكن مغيبا تماما في المقاربات البنيوية والأسلوبية والشكلانية، وغيرها من المناهج، وإنما كان مؤجّلا فقط في اجتهادات رواد التحليلات النقدية المعاصرة: "تبدو قضية القيمة الجمالية أكثر تعقيدًا، ولكي نجيب النقاد الذين يِؤاخذون التحاليل المستلهمة من مبادئ الإنشائية على عدم فهم الجمال، يمكن أن نقول لهم بكل بساطة إن هذه المسألة لا يجب أن تطرح إلا بعد وقت طويل، وأنه لا يجب أن نبدأ من النهاية؛ أي قبل خطونا الخطوات الأولى"[٢].فيبدو ما مؤداه أن الرحلة الطويلة التي قطعتها الإنشائية المعاصرة، حين اهتمت أكثر بالنماذج اللّسانية، وغلَّبت الصرامة العلمية، ونزعت نحو التقنين والنمذجة، في مجالات التنظير والتطبيق في النقد أو البلاغة، لم تكن منذ البدء مقصودة لذاتها، بل كانت مجرد خطوة بدئية تلتها لاحقًا خطوات تطبيقية، اتخذت لنفسها غايات منهجية أخرى لم تكن معالمها وآفاقها تتجاوز نطاقَي الحدس والتخمين، لذلك كان القصد هو ضبط "الأدبية" أو "البلاغية" بأكبر قدر

(١) بلاغة النادرة، محمد مشبال، أفريقيا الشرق، البيضاء، ٢٠٠٦ م: ٦.

(2)T. Todorov, Poétique , Ed. Seuil, Paris, 1968, Coll. Points .45 ; P: 104

ممكن من الدقة العلمية المتوَهَّمَة، قبل التفكير الواضح والمعلن في إمكانات استثمار الحقيقة "الأدبية"، القائمة في سياق كونها النصي، وضمن سياقَيْ الجنس والنوع الأدبيين، في ارتباطها بالذات الدارسة"[١].

ولعل التأمل في المنظور الراجح للاشتغال البلاغي يفضي إلى حقيقة أنه يتكامل مع توجهات عديد من روائد الإنشائية المعاصرة في الغرب، كرولان بارت مثلًا، الذي يرى أن الأثر الأدبي، موسوم دائمًا بالانفتاح وبالقابلية للتعدد، وأن سِرّ استمراره وخلوده في المجتمع لا يرجع "لكونه فرض معنى وحيدًا على أناس مختلفين، وإنما لكونه يوحي بمعانٍ مختلفة لإنسان وحيد"[٢]، لذا فالمناهج النقدية والمقاربات البلاغية التحليلية مهما تطرح من نظريات، ومهما تقرر من قواعد، قد تبدو ضابطة متحمسة لتقنين الأدب، إلا أن "الأثر الأدبي يتجاوزها ويخترقها خرقا" لأنه دائما "متنقل من الانغلاق إلى الانفتاح" وهارب "من معنى المفرد إلى معنى الجمع"[٣].وكل مشتغل بالأدب، لا يمكن إلا أن يكون مجسدًا لبعض من مظاهر الذاتية في التعامل مع الأدب، ف"القارئ هو الذات بكاملها، ومجال القراءة هو مجال الذاتية"[٤]. وفي الاتجاه نفسه يمكن أن نفهم حديث فرونسوا مورو حين يدافع هو الآخر عن حتمية الإبقاء على المسحة الذاتية في الممارسة النقدية، وعدم الانشغال بأوهام العلمية: "سيكون من قبيل الخطأ المفرط، الظن أن هذه الاهتمامات العلمية تستطيع أن تحل محل الحدس

---

(١) يدعم رولان بارت الحقيقة نفسها، بدعوته إلى ضرورة أن يتميز النقد والمقاربة البلاغية بنوع من السيولة التاريخية، التي لا تعني عنده غير المرونة الإنسانية في التعامل مع الأدب. يقول: "إنني في جميع الأحوال لصالح السيولة التاريخية للنقد. فالمجتمع يبتكر بدون توقف لغة جديدة، ويبتكر في الوقت نفسه نقدا جديدا"، ينظر: رولان بارت، النقد والحقيقة، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط ١، ١٩٨٥م: ١٠٨.

(٢) الكتابة والقراءة، رولان بارت ، تر. عبد الرحيم حزل، مراكش، ط١،١٩٩٣م: ٥٥

(٣) الكتابة والقراءة، رولان بارت: ٥٥

(٤) الكتابة والقراءة، رولان بارت: ٩٣ .

والحس الأدبي"[١]، فالمطلوب إذن أن تنبني الممارسة التحليلية للأدب على حس تذوُّقي، يؤَمّن الإنصات لانطباعات الذات، ويتيح لها "الشرود بالذهن في أكوان النفس البشرية، وممارسة التّأمّل العميق، وتدبّر الهموم اليومية ومطالعة آفاق المصائر الإنسانية[٢]، بعيدًا عن متطلبات الصرامة المنهجية والدقة العلمية الجافة.

يسهم هذا النهج البلاغي المرن ـ إلى حد كبير ـ في التأسيس لنمط من الاشتغال يمكن نعته بـ(النقد الإنسانيّ)، لأنه يقرب المسافة فيما بينه وبين المتلقي، الذي سيلمس فيه نقدًا متصلًا بنفسه وحقيقته البشرية، ومعترفًا بأسبقيتها ومحوريّتها في تحري الحقيقة الأدبية، المتمثلة في المتعة والإحساس بالجمال، بما هو الجوهر المتأصل في رسالة الإبداع أولًا وآخرًا، لذا فلا يمكن ـ بحال ـ أن تنفصل رسالة النقد عن ذوق الناقد، وعن إحساسه وفكره، وعن انطباعاته الذاتية.

٤- البلاغة والحرية المقيدة:

لقد ظل أنقار يدعو باستمرار إلى ضرورة "الإقرار بأهمية الأبعاد الإنسانية"[٣] في العمل النقدي البلاغي، وصيانة جلال الإبداع والأدب عمومًا، مراعاةً لخصوصيته المنفتحة على ما لا نهاية له من التشكلات المفترضة، شأنه "شأن خصائص النفس الإنسانية ذاتها"[٤]، فهو يدرك أن التلقي عملية إنسانية راجحة تفرض نفسها على أي تحليل أو دراسة مهما ادّعت لنفسها الصرامة والدقة العلمية، لذا كانت الممارسة النقدية المقصودة في اجتهاداته، ليست ممارسة علمية صارمة بحتة، مثلما أنها ليست

---

(١) البلاغة، المدخل لدراسة الصور البيانية، فرانسوا مورو، تر. محمد الولي وعائشة جرير، افريقيا الشرق، البيضاء، ٢٠٠٣: ٩٠.

(٢) ظمأ الروح، أو بلاغة السمات في رواية "نقطة النور"، محمد نقار، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٨م: ٩- ١٠

(٣) بلاغة النص المسرحي، محمد أنقار: ٢٦

(٤) ظمأ الروح، محمد أنقار: ١١-١٢

انطباعية مزاجية مطلقة، بقدر ما هي عمل متأرجح بين الحدين؛ حد شخصيّ، تذوقيّ تأمليّ، فنيّ، جماليّ، وحد محكوم بروح العلمية وشرط الموضوعية، بوصفهما عنصرين ضابطين وموجهين، من دون خضوع أو ارتهان لآليات النظر العلمي الصارمة، والتي قد تخدش جوهر النقد والإبداع على السواء، وتمس هيبتهما وجلالهما. فالعلم في النقد الأدبي، بتعبير جيرار جينيت: "ينبغي ألا يكون مؤسسة، بل أداة فقط، ووسيلة مؤقتة سرعان ما تتحطم في نهايتها"[(١)]، ومن ثمة يتموقع النقد بين حدّي الذاتّي والموضوعيّ، أو حدّي والأدب والعلم، أو حدّي الحرية والقيد، بما يتنافى والانطباعية الساذجة التي قد تفتقد إلى التصور الجمالي الأصيل.

والحق أن هذه الخطة النقدية البلاغية الراجحة والمرنة، التي شكلت محور الاجتهاد لكثير من المشتغلين بالبلاغة والنقد المعاصرين، هي المعول عليها لمد جسور التواصل، وإبرام عقد التصالح المنشود بين العالم والمحلل الأدبي بالنظر إلى أن الأول "يسعى إلى الإمساك بالبنيات الكلية المجردة"، أما الثاني ف"يتعامل مع بنيات كائنة وملموسة"[(٢)]. ولا يمكن تأسيس مفهوم حقيقي للنقد الأدبي وللتحليل البلاغي ما لم يتم ضبط طبيعة التواصل المنهجي المطلوب بين العلم والنقد"[(٣)].

ولعل هذه هي الطريقة الوحيدة التي من شأنها أن تحقق استقلالية النقد والبلاغة وتميزه، وتمكنهما من صوغ إطارهما الفكري الخاص بهما، من دون إكراهاتٍ أو توسلٍ لحقول معرفية أخرى، عبر إتاحة الفرصة للدارس المهتم كي يتحرك على مساحة شاسعة، تحدها الموضوعية والخبرة المعرفية الدقيقة، المستندة إلى التراكم والتجربة

(١) مدخل لجامع النص، جيرار جينيت ، ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار توبقال للنشر، (عالم المعرفة الأدبية)، ط١، ١٩٨٥م: ٩٣ .

(٢) الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٧م: ١٨٠.

(٣) الكلام والخبر، سعيد يقطين: ١٨١.

وملكة المراس، وتنغرس متجذرة بعمق في تربة التّذوق الذاتيّ الخاص الذي يفضي إلى "نوع من المعرفة يتجاذبها العلم والفن، والموضوعية والذاتية، أو القيد والحرية"(١).

إن الممارسة النقدية البلاغية على حد السواء، لا يمكنها أن تدعي لنفسها العلمية المطلقة، لأنها تخوض في مجال يختلف في طبيعته عن مجال اشتغال العلم، وفي الوقت نفسه لا ينبغي أن يفهم أو يُتَوهّم ما مفاده الاستسلام للعفوية الساذجة والمزاجية السلبية، لأن طبيعة النتائج في مجالات البلاغة والنقد، يجب تقييمها بمراعاة سياقها الأدبي المخصوص، بوصفه سياقا مرنًا متأرجحًا، و"معرفة تقيم ضوابطها على مبدأ الإبداع المقيد بشروط العمل الأدبي نفسه"(٢)، وهي التي عبر عنها الباحث محمد أنقار بالحرية المقيدة"(٣)، التي تقتضي نظرا نوعيا مخصوصا، يتوسل بالقراءة التحليلية الواعية بالشروط الأسلوبية للإبداع، والمختلفة تماما عن مجرد التفاعل التلقائي والعابر معه.

وهذا يعني ضرورة التوسل بخطة منهجية تذعن للأسئلة التي تثيرها النصوص في شقيها المنهجي والجماليّ معًا، وتتمتع بمزايا النظر الراجح الذي يتعالى ويستعصي على أي تحديد قطعيّ مزعوم(٤)، فلا أصالة أدبية للنقد والبلاغة، ما لم تكن السمة الإنسانية متأصلة فيهما، تبعا لكونها الغاية الجوهرية للإبداع وتلقيه ودراسته. وكل تحليل أو نقد أو تقييم للنصوص الإبداعية، إنما هو عمل يبقى محكوما - شئنا أم أبينا- بشروط يحددها الإبداع ذاته، وتقتضيها النصوص المتحققة(٥).

---

(١) أسرار النقد الأدبي، مقالات في النقد والتواصل، محمد مشبال، مكتبة سلمى الثقافية، تطوان ط1، 2002: 24

(٢) أسرار النقد:٢٥ .

(٣) بلاغة النص المسرحي، محمد أنقار: ٢٤ .

(٤) بلاغة النص المسرحي: ٢٤ – ٢٦ .

(٥) بلاغة النص المسرحي: ٢٥ - ٢٧.

هذه الطبيعة الراجحة المميزة للنقد والبلاغة، يمكن أن نرصد لها جملة عناصر تشكل معايير أو ضوابط أو قيودًا، تُبقي العمل النقديّ البلاغيّ ضمن دائرة الانفتاح المشروط، وتساهم مجتمعة في منح الاشتغال التحليلي والتنظيري معا خصوصيته المنهجية المتأرجحة بين الحرية والقيد.

٤-١- البلاغة وقيد خبرة التلقي:

يراهن في التحليل البلاغي بشكل كبير على دور المتلقي في العمليتين الإبداعية والنقدية معًا، فلا تتحقق قيمة العمل الإبداعي ولا تستشف حقيقتها إلا بفعل القراءة الواعية، إذ "لا بد من ممارسة فعل القراءة لتكوين الصورة مرحلة مرحلة، حيث تتحدد معالم الصورة الجمالية مبرزة الشيء الذي كان إلى ذلك الحين مجهولا"[١]، لذلك فالتحليل أو المقاربة الجمالية للنصوص الإبداعية، إنما هو عمل يبقى وثيق الصلة بالقراءة الخاصة، ومحكوما بنشاط التلقي وبحيويته وبطبيعة التفاعل بين القارئ وبين النص، وبنوعية إذعانه للمكون الجمال المهيمن[٢].

من هذا المنطق، كان تحقق الصورة الأدبية وتمثلها، مشروطا بوجود المتلقي المشارك(participant) فعليا في إنتاجها، والعامل على نقلها من مستوى الوجود النحوي أو الخطي اللغوي، إلى مستواها الجماليّ، يقول محمد أنقار منظرًا للصورة الروائية: "لا يمكن إخراج الصورة اللغوية من مستواها النحوي إلى سياقها النصي إلا بفعل القراءة، أو بوجود متلق قادر على الارتقاء بالصورة من خطها اللغوي إلى الحقل الذهني"[٣]، مرد هذا الأمر؛ كما يرى الجماليون، إلى طبيعة الصورة الأدبية نفسها، المرتكزة في تمثلها، على فعالية المتلقي وعلى حيويته العقلية وجهده الذهنيّ الحاسم في تشكيلها،

(١) بناء الصورة في الرواية الاستعمارية، صورة المغرب في الرواية الاسبانية، محمد أنقار، منشورات مكتبة الإدريسي، تطوان، ط١، ١٩٩٤م: ٤١-٤٢

(٢) بلاغة النص المسرحي: ٢٦

(٣)بناء الصورة: ١٦

فهي " قبل كل شيء تَمثّل ذهنيّ، وتجربة عقلية يتلذذ بها المتلقي المساهم في فعل القراءة بدوره الحاسم، وجدله الثري مع خطاطات النص، ومظاهره الجزئية، وبياناته ومعلوماته، وجوانبه المتفاعلة والمنعكسة على بعضها البعض"(١).

تبعا لذلك يكون منسوب الجمالية الإبداعية، وسلطة إيجادها غير مختصين بالمبدع وحده، بل إنها تبدأ منه وتمتد تدريجيا نحو القارئ الذي ينخرط في لعبة التلقي، فيأخذ بزمام المبادرة التخييلية، ويحتل مرتبة حاسمة في سياق إنتاج الصورة، ممسكًا بناصية الكون النصيّ، وموجّها جماليته نحو الوجهة التي تحلو له ويبتغيها، حتى وإن اقتضى الأمر مخالفة رغبة المؤلف أحيانا.

من هذا المنظور كانت التخريجات النقدية مرتبطة دائما ومشروطة بوجود قارئ مفترض أو مضمر، له حضوره الدائم والفاعل، أثناء عملية الإبداع وبعدها. إن القارئ يواجه النص ويدخل معه في مواقف حوارية عديدة معقدة، عبر عمليات غير معلنة من الفهم والإكمال والتأويل والمشاركة الفعالة والنشطة، التي تخضع لقدراته ومؤهلاته الخاصة، كما تخضع لتوجهاته وميولاته وقناعاته التي ترتبط بعوالمه النفسية وبمعتقداته، وحتى بواقعه الإنساني الشخصي، وبمدى التوافق بينه وبين نبض الحياة في النص وقضاياه الاجتماعية والنفسية وغيرها(٢)، ولعل هذا عينه ما يشير إليه شكري محمد عياد بقوله: "القارئ أو الناقد يتلقى هذا النص ويفهم دلالاته على قدر استعداده"(٣)، بوصفه تمثلا أو تصورا، أو بوصفه "صورة جمالية"(٤).

---

(١) بناء الصورة: ٤٥

(٢) بلاغة النص المسرحي: ٢٦

(٣) دائرة الإبداع، نقلا عن بناء الصورة: ٥٧ – ٥٨.

(٤) Wolfgang Iser, L acte de lecture, Ed. Pierre mardaga Bruxelles, 1977,p: 246

ولا يخفى أن كثيرا من رواد نظرية التلقي ومن الأسلوبيين المعاصرين دعوا إلى ضرورة استحضار فعالية القارئ في التنظير لعلم الأسلوب، يقول أحدهم: "على الكاتب أن يتكهن بالإهمال أو بكل أنواع عدم الاتفاق الممكنة، ويوفر لإجراءاته فعالية قصوى صالحة بالنسبة لعدد غير محدود من المتلقين"(١)، بل إن موضوع تحليل الأسلوب ليس إلا ذلك "الوهم الذي يخلقه النص في ذهن القارئ، وهذا الوهم ليس بالطبع خيالا خالصا ولا وهما مجانيا؛ فهو مشروط ببنيات النص وبميثولوجية أو إيديولوجية الجيل أو القارئ"(٢)، وهذا يجعل من القارئ أحيانا المسؤول الفعلي عن بعث الحياة في النص، ونقله من حالة الموت والركود إلى حالة الحياة والوجود، فـ"النص لا يوجد بوصفه معنى، وإنما يتقدم بوصفه شبكة من الأشكال يتعين على العالم أن يملأها"(٣)

إن خبرة القارئ البلاغي وطول مدارسته النصوص، وامتلاكه الكفاءة اللازمة التي تؤهله للنفاذ إلى عمق الإبداع، وقدرته على التمييز بين الجيد والرديء منه، وتوظيفه الموضوعي والعاقل لمحصلته من الثقافة والتجربة في الحياة، وخضوعه لقناعاته وتوجهاته ومعتقداته الشخصية، كلها أمور تشكل، محددات حاسمة في توجيه القراءة البلاغية أو النقدية وترشيدها نحو نتائج وتقييمات أكثر موضوعية وفي الوقت نفسه مراعية طبيعة الأدب الجمالية، ومؤمنة بخصوصياته الإنسانية.

---

(١) معايير تحليل الأسلوب، ميكائيل ريفاتير، ترجمة حميد لحميداني، منشورات دراسات (سال)، ط ١، البيضاء، ١٩٩٣م: ٢٤.

(٢) معايير تحليل الأسلوب: ٤٥. يتحدد القارئ النموذجي عند الأسلوبي ميكائيل ريفاتير بكونه مجمل القراءات المحتملة للنص، وهذا ما يتبين لنا من التعريف الذي يقترحه "القارئ النموذجي هو مجموع القراءات ". انظر معايير تحليل الأسلوب: ٤١ – ٤٢

☎▤➂ Roland Barthes , Essais critiques, tel quel , Paris , 1964 , P: 154 .

٤-٢- البلاغة وضابط الجنس الأدبي:

تعد مقولة الجنس الأدبي من أهم المقولات الرائجة في الدراسات البلاغية النوعية، وخاصة في الاجتهادات التحليلية، فمضافا إلى معيار التلقي، يرى الباحث محمد أنقار مثلًا، أن الجنس الأدبي معيار حاسم، من ضمن المعايير الضابطة للقراءة البلاغية الأصيلة للإبداع، فالمستويات الجمالية الدقيقة والمركبة للصورة الإبداعية، لا يكون لها قدرها من الموضوعية والمقبولية والنزوع نحو الضبط، إلا منظورًا إليها في ارتباطها بالجنس الأدبي الذي تتشكل في سياقه وتنبت في تربته، ففي مجال الرواية يرى الباحث أن الصورة الروائية "تتجذر عميقا في تربة الجنس الروائي، إذ منه تستمد ماهيتها وتكتسب قوانينها الذاتية"[١]، فالتعويل على الجنس الأدبي يعد أمرًا حاسمًا وركنًا أساسا في تلمس البلاغة النوعية الخاصة بهذا الجنس دون سواها، لأن التشكيل الإبداعي أو التصوير الجماليّ، يتلون بتلون الخطابات البشرية، بتفاوت نوعي[٢]، لا يمكن التغاضي عنه.

إن الصورة الأدبية تغدو مشروطة بحدودها الجنسية (Limites génériques)، ومن ثمة لا يمكن أن نتوسل في مقاربة الصورة الأدبية في جنس أدبي ما، بمعايير مستمدة من جنس آخر، أو مستقدمة من خارج الحقل الجنسي المؤطِّر للنص. والكاتب عندما يختار أن يقدم خطابه وفق جنس أدبي معين، يكون حينئذ قد أعطى المفتاح الذي يمكن النقاد من ولوج عالم هذا الإبداع، ويقبل أن يقَيَّم ويحاكَم من منظور الأسس الجمالية المتعارفة في هذا الجنس الأدبي دون سواه، فالصورة الأدبية تتحدد قيمتها بمعايير الجنس الذي تشكلت في سياقه.

إن جمالية الإبداع لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون مطلقة التعالي والمحايثة، ولا سابقة في الوجود على الإنتاج الإبداعي، بقدر ما هي تكوُّن متجدد

(١) بناء الصورة: ١٧

(٢) بناء الصورة: ١٨

ومستمر، فهي تستمد قيمتها من أصول الجنس الذي يفرزها، وتساهم هي أيضا في استمراريته وتأصيله، ولا يمكن بحال للصورة الأدبية في مجال الإبداع أن تكون مكتملة التحقق، إلا عندما تفلح في الإذعان لشروط الجنس الأدبي الذي تساهم في تجسيده على أرضية هذا النص أو ذاك.

تبدو فعالية الجنس ومعياريته البلاغية في الوظيفة المزدوجة التي يضطلع بها في مجالي التحليل والإبداع؛ فهو من جانب يوجه اشتغال الكاتب ويفرض عليه الالتزام بمقومات والخضوع لثوابت، تعد أصولا وأعرافا، تراكمت عبر صيرورة الزمن، وعلى امتداد مسيرة الإنتاج الإبداعي الطويلة. بشكل أصبحت معه بمثابة أركان لذلك البناء الذي يمكن أن نطلق عليه "مؤسسة الجنس الأدبي"[(١)]، هذه المؤسسة تفرز عناصر متعالية ترقى إلى مستوى تبدو فيه بمنزلة "أوامر دستورية تُلزِم الكاتب باحترامها"[(٢)].

من هذا المنظور فإن بلاغة السرد الروائي مثلا، - ورغم تداخل الأنواع السردية وتشاركها في بعض الخصائص العامة- تكون مشروطة ومتوقفة على جنس السرد وقوانينه العامة، فلا يمكن قراءة نص روائي ولا استنطاق بلاغته النوعية، بمعزل عن الأصول العامة، وعن المحددات المتعالية لجنس الرواية، كما تراكمت عبر مسيرة الإبداع. هذا التراكم الذي يتسع ليستوعب مساهمات الذاكرة الإبداعية العالمية؛ عربية وأوروبية ويابانية وإفريقية وأمريكية لاتينية...إلخ، قديمة وحديثة. ومن ينكب على مقاربة الرواية العربية مثلا، بوصفها إنتاجا محليا له مغذيات ذات صلة مباشرة بالمحيط الخاص، سواء أكانت هذه المغذيات مرجعيات حقيقية، كالوقائع والأحداث المعروفة تاريخيا، أم مرجعيات ثقافية كالأنظمة الفكرية والعقائدية والأخلاقية والاجتماعية، لا

---

(١) Jean-Marie Schaeffer, Qu'est-ce qu'un genre littéraire ? ed. Seuil, Paris, 1989,p : 73

(٢) نظرية الأدب، رينيه ويليك وأوستن وارين ، ترجمة محيي الدين صبحي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ١٩٨٧، ٢

يمكنه أن يفصلها عن سياق جنس الرواية العام، وما أفرزته الظواهر الروائية بأجمعها في تطروها وتبلورها من "خصائص نوعية عامة تعتبر قواعد عليا مميزة للنوع نفسه".

لذا رأى أنقار أن المقبل مثلا على المعالجة البلاغية لروايات الكاتبة الأمريكية لويزا ماي الكوت Luisa May Alcott المكتوبة لفئة الأطفال أو الفتيان؛ (نساء صغيرات)، أو (مزيدا من أمور النساء الصغيرات) أو (رجال صغار)، ليس بوسعه إلا أن يهتدي بقوانين وثوابت جنس الرواية عمومًا، من أجل ضبط مختلف التلوينات الجمالية لهذه الروايات، والإمساك بمقوماتها التخييلية، وتلمس عناصرها البنائية، التي تمتح من الفن الروائي العام، من دون تمييز بين الرواية الموجهة للكبار وتلك الموجهة للصغار، لذا وجب أن تكون سلطة الجنس المتعالي حاضرة في وعي المحلل، وإمكانات الجنس التعبيرية مستثمرة بقوة في أي عمل نقدي تحليلي.

٤-٣- البلاغة وقيد النـوع:

على أهمية ثوابت الجنس المتعالية، وعلى أهمية الدور الحاسم لقوانينه وأعرافه في إلزام المحلل البلاغي أو الناقد بضرورة الاستنجاد بالمتراكم منها في ذاكرته ومخزونه القرائي، لاستكناه جمالية النصوص، إلا أنه يكون في مرحلة تالية ملزمًا بالنزول إلى مستوى أكثر تقييدًا، ويتجاوز مستوى التجريد والعموم، إلى مستوى التحقق والخصوصية؛ إنه مستوى الإنصات إلى نوعية النصوص الإبداعية، بما هي تجسيد عملي للجنس الأدبي، وتفريع من تفريعات كونه العام، وبما هي عمليات مؤَجْرِئَة للجنس، وعاملة على في تنزيل ثوابته وقوانينه من المجرد المتعالي، إلى المتحقق العملي، أو مستوى النماذج البلاغية، ويستتبع هذا أن الممارسة البلاغية من هذا المنظور تنافي "السلطة الموهومة التي قد يتبجح بها المحلل قبل ولوج الكون النصي"[(١)]، وتفرض أن تنزع نحو التخصيص، وتحافظ على هويتها، بوصفها "ممارسة

(١) بلاغة النص المسرحي: ٢٦

أدبية"، تعنى بتلمس السمات الخاصة في العمل الإبداعيّ، وهي ممارسة "أقرب ما تكون إلى حقل الجماليات المتحرك غير الثابت[1].

إن النوع المتحقق في صيغة ترادف جملة من النصوص، يشكل معيارًا مُهِمّا من معايير ضبط القراءة الراجحة للإبداع، التي تبقى حتما رهينة لطبيعة الصنف الذي ينتمي إليه هذا النص أو ذاك[2]، ومن ثمة فإن كل مقاربة إجرائية تحليلية، ملزمة باستحضار الصيرورة الإبداعية، والاهتداء بصيغها التنويعية المتجددة باستمرار. يمكن أن تقود هذه الصيرورة إلى ظهور ثوابت وقوانين جديدة، تنضاف إلى تلك التي تكون قد أخذت صيغة التعالي والتجريد، في الجنس الأدبي السائد، كما يمكن أن تعمل بعض من هذه القوانين المستجدة، على اختراق بعض من تلك القوانين السابقة وخلخلتها وتدميرها وإزاحتها من ساحة الجنس واحتلال موقعها[3]. ما يجعل من النوع معيارًا نقديا حاسما، ويمنحه سلطته المنهجية الحاسمة في توجيه القراءة التحليلية الخاصة للإبداع، وعدم الاكتفاء بالاستسلام لمقتضيات الجنس المتعالية..

إن مخزون الإنسان من مقروئه المتراكم، وطول العكوف على التعامل مع تنويعات الجنس المختلفة، وصيغه المتعددة، يغدو حتما سلطة ذهنية موجهة له في تعامله مع النصوص. فبوعي من المحلل أو بدونه، يستثمر في المرحلة الأولى إمكانيات **الجنس الأدبي** الذي ينتمي إليه النص الذي يواجهه، بوصفه أفقا شاملا ومتعاليا، ولكنه مرحلة لاحقة، يستثمر إمكانيات **النوع** بوصفه أفقا آخر، أكثر تحديدًا، وأقل تجريدًا، وأكثر تضمخًا بملامح الفردي والتاريخي المتغير باستمرار، إذ يصبح النوع الخاص والفردي

---

(١) مجلة الصورة، من حوار المجلة مع محمد أنقار، ع١، س ١، ١٩٩٨: ١٢٧

(٢) بناء الصورة:٢٥

(٣) Jean Marie Schaeffer, Qu'est-ce qu'un genre littéraire?p: 94

المتحقق من هذا الجنس، حاضرا بقوة، ومستثمرًا، بوعي أو بغير وعي، في عملية تحليل النص المدروس.

وبالعودة إلى المثال الذي سلف عن روايات الكاتبة الأمريكية لويزا ماي للفتيان أو الصغار، لا يمكن للمحلل أن يتجاهل السياق النوعي لهذه الروايات، المحدد في السرد الموجه إلى فئة عمرية مؤطرة بمدارك ومقتضيات التلقي ذي الصلة بالطفل أو الفتى. وتكون التنويعات والتحويرات الجمالية المعتمدة، في رواية من هذه الروايات وعوالمها التخييلية، ومستويات تشكيلها وبنائها، كلها مفسَّرة ومؤوَّلة بالنظر إلى كونها رواية محكومة بسياق النوع الذي تنتمي إليه. وعندما يتناول الدارس رواية من روايات الشخصية مثلا، فهو يستحضر بالضرورة المستويات الجمالية لروايات مماثلة تركز برنامجها السردي على شخصية محورية تنصب كل الأحداث والوقائع حولها؛ وفي نوع روائي آخر، لا يمكن لقارئ رواية بوليسية من قبيل "الظنين"لصاحبها جورج سيمنون(Georges Simenon) أن يفلت من طبيعة التشكيل الجمالي لرواية بوليسية أخرى من شاكلة "الغوريللا" للكاتب الأمريكي إيرل ستانلي أو غيره، وهي أمثلة، تبدو- من منظور أنقار- كافية لتأكيد حقيقة مفادها، أن المقاربة النقدية التحليلية للإبداع، تبقى؛ بالإضافة إلى معيار الجنس العام، محكومة بمعيار النوع، وخاضعة لمقتضيات السياق النوعي الذي يتأطر ضمنه العمل المقترح للدراسة.

٤-٤- البلاغة وقيد الكون النصيّ:

لا يمكن أن ننكر الأهمية القصوى التي يحتلها النص في الاشتغال التحليلي البلاغي والنقدي، فالنص "باعتباره وحدة كلية"[(١)]له دور حاسم في توجيه العملية التحليلية وفي ضبط البلاغية ورصد تحققاتها وتقييد قوانينها ومحاصرة إطلاقية الأحكام. فالنص ينضاف ليكون ضابطا آخر من الضوابط التي تتحكم في المقاربة النقدية البلاغية للإبداع، وفي توجيه القراءة وترشيدها وحصرها بما يحول دون انسياقها

(١) عن تحولات البلاغة، محمد مشبال، مجلة بلاغات، العدد ١، شتاء ٢٠٠٩: ٢١

مع أهواء المتلقي، ونوازعه الذاتية المحضة. وحمايتها من خطر الانسياقات الذاتية (المفرطة)، التي قد تسيء إساءة كاملة إلى الاشتغال النقدي والبلاغي عموما. إن كل نص متحقق مطبعيا هنا والآن، له قدرته وطريقته الخاصة في الاستحواذ على المتلقي والأخذ بناصيته إلى هذه الوجهة أو تلك. فهو يفرض حتما سياقه الخاص و"يفرز طبيعته المتوترة الخاصة به، ويرضخ في ذلك لبنية الخفاء والتجلي التي توجه القارئ لإدراك نمط من الصراع المهيمن على النص"(١)، كما أن فحص أية صورة جزئية في أي نص ينتمي إلى أي صنف روائي كان، يبديها بوصفها تفصيلا لغويا خاصًا، وقطعة مقتطعة من التجربة الحياتية وطرفا منها، وبوصفها لقطة متكاملة من الخطوط والألوان والأحجام والحوافز، لكنها تظل هامشية على المستوى الروائي إن لم تفحص في تراكبها مع مجموع الصور الأخرى"(٢).

وفي محاولة تلمس البلاغة النوعية للرواية، تغدو الصورة الروائية مرهونة حتمًا إلى سياق النص، مشدودة إلى "تفصيلات تكوينية يتحتم أن تتعالق بـ"انسجام" و"تواشج" مع سائر تفصيلات النص ذي التحبيك الجيد"(٣)؛ ما يفضي إلى أن كل التفصيلات التعبيرية والجمالية والدلالية في النص، لا يمكن فصلها عن الكون النصي العام، فكل الأوصاف والنعوت والكلمات والتفاصيل والمحسنات وغيرها من الإمكانات التعبيرية التي يتيحها النص، تفرض على المحلل معاينتها في ترابطها وانسجامها واندغامها بسياقها النصي والنوعي والجنسي؛ فتساهم في تكوين العمل الروائي، وتكون تكَوُّنًا وتكوينًا في الآن نفسه، لأنها لا تنفصل عن البناء الممتد والمتوتر للنص. وهذا يجعل من النص منطلقًا ذا حدّ أدنى من التّحكمات التي تحد من تناسل التأويلات المحايثة أو المسبقة، وتمنع التأويلات البعيدة أو غير المتناسبة.

---

(١) بناء الصورة: ٢٥

(٢) بناء الصورة: ٢٩

(٣) الصورة الروائية بين النقد والإبداع، محمد أنقار، مجلة فصول ، العدد ٤، ١٩٩٣: ٤٧.

وغير خاف أن هذا القيد المنهجي، يضمن للنص طابعه الإنسانيّ بوصفه بناء لغويًا، يظل محكوما بتاريخيته المستمدة من طبيعة اللغة نفسها التي تمتد في أعماق التاريخ وتنغرس في تربة المجتمع، ما يجعل من النص متوالية لسانية وثيقة الصلة بالحياة وبالناس والنفسيات، وبكل ما يحيل إلى المرجع الذي يشكل بدوره ميثاقا، يحقق قدرًا معينًا وحمودًا من الاتفاق، ويفرض على القراءة البلاغية التحليلية أن تتسم بالانضباط وبنوع من الموضوعية والبعد عن المزاجية المفرطة. وعندما يعارض بول ريكور نظرية أفول الدلالة في الخطاب، مقررًا حقيقة أن لا خطاب من دون حد أدنى من الدلالة، ومنكرًا أيديولوجيا النصوص المطلقة"[1]، فهو يؤكد أهمية معيارية النص موضوع المقاربة التحليلية، ودوره في ضمان مستوى من التوجيه والتحكم النسبي في القراءة. وفي السياق نفسه يشير عبد العزيز حمودة إلى "قوة النص، ورجاحة كفة تأثيره على القارئ "، وأن الممارسة الفعلية توكد أن انفلات القراءة الفوضوي غير وارد، وأن النص هو الطرف الأقوى في المعادلة غير المتوازنة لمصلحته"[2].

هذه الثقة المعلنة في قدرة النص على التحكم في قارئه، وتوجيهه لصالحه، تدلل على أهمية المنظورات التي تولي أهمية قصوى للكون الجمالي للنص "القادر على إفراز ضوابطه التحليلية الخاصة" [3]، ومساهمته في ضبط النتائج النقدية حتى تكون نتائج موسومة بقدر لا يستهان به من الموضوعية، لأن النص في حقيقته، وفي حد ذاته هو سلطة قاهرة وضاغطة وموجهة للقراءة، بما يتميز به من اتساق وانتظام في طريقة تشكله واشتغاله الداخليين. وبما يفلح في كبح جموح القراءة ومنع تحقق الانفلات الدلالي الذي لا يتناسب وبنيته اللغوية الداخلية وعوالمه الجمالية.

---

(١) نظرية التأويل؛ الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط. ١، ٢٠٠٣م: ٧٠-٧١ .

(٢) المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو الحجة ١٤١٧ هـ، أبريل ١٩٩٨م: ٣٣٠.

(٣) بلاغة النص المسرحي: ٢٦

خاتمة:

لعل أهم ما يمكن الخلوص إليه من اعتماد منظور البلاغة الراجحة في مقاربة الإبداع وفي تحليل النصوص الجمالية، كونه يؤسس لاجتهاد تحليلي تطبيقي في مجالات البلاغة والنقد يفسح المجال لروح المرونة المنهجية، ويخلص الدراسات البلاغية والنقدية من (الإرهاب) المنهجي، مثلما يخلصها من سطوة الصرامة العلمية الظالمة للأدب، ويضمن إلى حد كبير استعادة القيمة الإنسانية المفتقدة في كثير التحليلات النقدية والبلاغية المعاصرة، فالمنظور الراجح للبلاغة يجعل مساحة الاشتغال مساحة متحركة ومرنة، لا يُتَنَكَّر فيها للحدس والذوق والاستكشاف والخلق والتمتع والإعجاب، وغيرها من القيم التي تستند إلى خبرة الدارس وطول مراسه في التعامل مع التعبير الأدبي. وفي الآن نفسه يكون البلاغي أو المحلل ملزما بالانضباط إلى أعراف وتقاليد وقيود جمالية متعارفة ومتواترة، مما تفرزه الذاكرة الإبداعية، ورسخته معالم وحدودا تؤطر تلقي الإبداع، مرورًا من الجنس إلى النص المتحقق. كل هذا من شأنه أن يفلح في أن يضمن للدرس البلاغي والنقدي حميميته الإنسانية، ويجعل منه مجالا خصبًا أقرب ما يكون إلى المتلقي، في زمن صخب الحداثة وما بعدها. المتلقي الذي لم تعد تغريه صيحات الدقة والصرامة العلمية والنزوع نحو الصورة والتجريد في مجالات الأدب، بقدر ما يطلب نوعا خاصا من النقد يساعده برفق وإمتاع "على الاكتشاف المستمر لأسرار الطبيعة الإنسانية وقوانينها"[1].

(١) عن تحولات البلاغة، محمد مشبال، بلاغات، مقال مذكور: ٢٠

المصادر والمراجع

أسرار النقد الأدبي، مقالات في النقد والتواصل، محمد مشبال، مكتبة سلمى الثقافية، تطوان، ط١، ٢٠٠٢م.

بلاغة النادرة، مشبال محمد، أفريقيا الشرق، البيضاء، ٢٠٠٦ م.

بلاغة النص المسرحي، أنقار محمد، تطوان، ط ١، ١٩٩٦م.

البلاغة؛ المدخل لدراسة الصور البيانية، فرونسوا مورو، ترجمة محمد الولي عائشة جرير أفريقيا الشرق، البيضاء، ٢٠٠٣ م.

بناء الصورة في الرواية الاستعمارية، صورة المغرب في الرواية الاسبانية، أنقار محمد، منشورات مكتبة الإدريسي، تطوان، ط١، ١٩٩٤م.

السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة، إبراهيم عبد الله، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط١، ٢٠٠٣م.

ظمأ الروح أو بلاغة السمات في رواية "نقطة النور"، أنقار محمد، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٨م.

الكتابة والقراءة، بارت رولان، تر. عبد الرحيم حزل، مراكش، ط١، ١٩٩٣م.

الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي، يقطين سعيد، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٧ م

مجلة بلاغات، ع١، س١، شتاء ٢٠٠٩ م

مجلة الصورة، ع ١، س ١، ١٩٩٨م.

مجلة فصول، ع ٤، شتاء ١٩٩٣ م.

مدخل لجامع النص، جيرار جينيت، ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار توبقال للنشر، (عالم المعرفة الأدبية)، ط١، ١٩٨٥م.

المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، حمودة عبد العزيز، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل ١٩٩٨م.

معايير تحليل الأسلوب، رفاتير ميكاييل، ترجمة حميد لحميداني، منشورات دراسات (سال)، ط ١، البيضاء، ١٩٩٣م،

الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، ٧ دجنبر ،١٩٩٧م

نظرية الأدب، رينيه ويليك وأوستن وارين، ترجمة محيي الدين صبحي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م.

نظرية التأويل؛ الخطاب وفائض المعنى، ريكور بول، تر.سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط.١، ٢٠٠٣م.

النقد والحقيقة، بارت رولان، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط ١، ١٩٨٥م.

Essais critiques, Roland barthes, tel quel , Paris , 1964.

L acte de lecture, Wolfgang Iser, Ed. Pierre mardaga Bruxelles, 1977

Poétiqe , T. Todorov, Ed. Seuil, Paris, 1968, Coll. Points .45

Que'est-ce qu un genre Litteraire? Jean Marie Schaeffer, ed. Seuil , Paris, 1989.

Kaynakça / References

Albalaghatu; Almadkhal Lidirasat Alsuwar Albayaniati, frunisuu muru, tarjamat muhamad alwaly weayishat jirir,'afriqia alsharq, albayda', 2003

Alkalam Walkhabaru, Muqadimat Lilsard Alearabii, yaqitin saeidi, almarkaz althaqafi alearabi, (t 1), 1997

Alkitabat Walqira'ati, bart rulan, tar. eabd alrahim huzla, marakish , (ta.1), 1993.

Almaraya Almuhadabati, Min Albinyawiat 'Iilaa Altafkiki, hamuwdat eabd aleaziza, silsilat ealam almaerifati, almajlis alwataniu lilthaqafat walfunun waladab, alkuayt, 'abril 1998.

Almulhaq Althaqafii Lijaridat Aliatihad Aliashtiraki, 7dajanbar 1997m

Alnaqd Walhaqiqatu, bart rulan, tarjamat 'iibrahim alkhatib, alsharikat almaghribiat lilnaashirin almutahadiyna, (t 1), 1985m.

Alsardiat Alearabiat Alhadithatu, Tafkik Alkhitab Aliastiemarii Wa'iieadat Tafsir Alnash'ati, 'iibrahim eabd allah, almarkaz althaqafiu alearabiu, albayda', ta1, 2003.

Asrar Alnaqd Al'adbi, Maqalat Fi Alnaqd Waltawasul,muhamad mishbal, maktabat salmaa althaqafiati, titwan, t .1, 2002

Balaghat Alnaadirat, mishbal muhamad, 'afriqia alsharqa, albayda', 2006.

Balaghat Alnasi Almasrahi, 'anqar muhamad, titwan, (t 1), 1996.

Binae' Alsuwrat Fi Alriwayat Aliastiemariati, Surat Almaghrib Fi Alriwayat Alasbaniati, 'anqar muhamadu, manshurat maktabat al'iidrisi, ttwan, (ta1), 1994.

Essais critiques, Roland barthes, tel quel , Paris , 1964.

L acte de lecture, Wolfgang Iser, Ed. Pierre mardaga Bruxelles, 1977

Madkhal Lijamie Alnas, jirar jinit, tarjamat eabd alrahman 'ayuba, dar tubaqal lilnashri, (ealam almaerifat al'adabiati), (ta1), 1985.

Maeayir Tahlil Al'uslub, rafatir mikayil, tarjamat hamid lihmaydani, manshurat dirasat (sal), (t 1), albayda', 1993m,

Majalat Blaghat, ea1, sa1, shita' 2009

Mjalat Alsuwrati, e 1 , s 1, 1998.

Mjalat Fusul , e 4 , shita' 1993.

Nazariat Al'adbi, rinih wilik wa'uwstin warin, tarjamat muhyi aldiyn sibhi, bayrut, almuasasat alearabiat lildirasat walnashri, 1987m.

Nazariat Altaawili; Alkhatab Wafayid Almaenaa, rikur bul, tir.seid alghanimi, almarkaz althaqafii alearabia, (ta.1), 2003m.

Poétiqe , T. Todorov, Ed. Seuil, Paris, 1968, Coll. Points .45

Que'est-ce qu un genre Litteraire? Jean Marie Schaeffer , ed. Seuil , Paris, 1989.

Zamae Alruwh 'Aw Balaghat Alsimat Fi Riwaya "Nuqtat Alnuwr", 'anqar muhamad, aliantishar alearabia, bayrut, 2008.

إعادة تحقيق كتاب «أحسن الهدية بشرح الرّسالة المحمّدية» لكاتب جلبي

محمد خيري آجات

موظّف أبحاث، قسم اللّغة العربيّة وبلاغتها

جامعة إسطنبول، تركيا

البريد الإلكتروني: mhayriacat@hotmail.com

معرف (أوركيد): 0000-0002-7997-3395

بحث أصيل الاستلام: ٤-٩-٢٠٢١ القبول: ٢٦-١٠-٢٠٢١ النشر: ٣١-١٠-٢٠٢١

الملخص:

تناولنا في هذه الدّراسة إعادة تحقيق كتاب «أحسن الهديّة» للكاتب جلبي (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م)، واتّفق أن وقفنا على هذا الكتاب الّذي حُقِّقَ فيما مضي ونُشِرَ في مقالة علميّة، فوجدنا فيه كلمات محرّفة تفسد العبارة وتغيّر المعنى، وللتّأكّد من هذا الأمر طلبنا من المكتبة النّسخة الّتي اتّخذها المحقّق أصلًا أثناء التّحقيق وقابلناها بالنّشر الأوّل، فوجدنا أنّ النّص المحقَّق يحتوي على ٩٨ كلمة تعرّضت للتّحريف والتّبديل من مجموع ما يقارب ٣٦٠٧ كلمة من هذه المخطوطة، إضافة إلى الأخطاء الواقعة في وضع بعض الأرقام الدّالّة على نهاية لوحات المخطوطة وبداية أخرى ممّا أثبته المحقّق في الحواشي، فقمنا بإعادة تحقيق الكتاب محاولين إنشاء نصّ صحيح سليم خال من الأخطاء خدمة للباحثين والقرّاء.

الكلمات المفتاحيّة:

كاتب جلبي، أحسن الهديّة، الشّرح، المخطوط، التّحقيق.

للاستشهاد/ **Atif İçin / For Citation:** آجات، محمد خيري. (٢٠٢١). إعادة تحقيق كتاب «أحسن الهديّة بشرح الرّسالة المحمّدية» لكاتب جلبي. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٢، ع٤، ٤٦٧- ٥١٨ https://www.daadjournal.com/

Re-examination of Katip Çelebî's "Ahsan al hadiyyah bi Sharh Ar-Rislalah al- Mohammadiyyah"

Mehmet Hayri ACAT

Research assistant, Arabic language and rhetoric

İstanbul University, Turkey

E-mail: mhayriacat@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0002-7997-3395

Research Article Received: 04.09.2021 Accepted: 26.10.2021 Published: 31.10.2021

Abstract:

In this study, the work of Kâtip Çelebî (d. 1067/1657) named "Ahsenu'l-Hediyye", which was previously verified by another researcher, was re-examined. When this editorial is examined, it has been found that there are incorrect words that will change the meaning. In order to confirm this, the manuscript copy that was taken as a basis in the study of the work was requested from the Library and compared with the first publication. It has been determined that 98 of the 3607 words in the manuscript were falsified and the authenticated text was created. These distortions, which correspond to a high rate of 3.5%, are undoubtedly not at an acceptable level. In this article, the work has been re-examined; A more robust text was created and presented to the use of researchers.

Keywords:

Katip Celebi, Ahsen al Hadiyyah, Commentary, Manuscript, Critical Edition

Kâtip Çelebî'nin "Ahsenu'l-Hediyye bi Şerhi'r-Risâleti'l-Muhammediyye" adlı eserinin yeniden tahkiki

Arş. Gör. Mehmet Hayri ACAT

İstanbul Üniversitesi, Türkiye

E-Posta: mhayriacat@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0002-7997-3395

Araştirma Makalesi Geliş: 04.09. 2021 Kabul: 26.10.2021 yayın: 31.10.2021

Özet:

Bu çalışmada daha önce başka bir araştırmacının tahkik ettiği Kâtip Çelebî'nin (öl. 1067/1657) "Ahsenu'l-Hediyye" isimli eseri yeniden tahkik edilmiştir. Söz konusu tahkikli neşir incelendiğinde metnin manasını değiştirecek türden hatalı kelimelerin yer aldığına rastlanılmıştır. Bunu teyit etmek için eserin tahkikte esas alınan yazma nüshanın bir kopyası Kütüphaneden talep edilerek ilk neşirle karşılaştırılmıştır. Yazma nüshadaki yaklaşık 3607 kelimenin 98'i tahrif edilerek tahkikli metnin oluşturulduğu tespit edilmiştir. %3,5 gibi yüksek bir orana tekabül eden bu tahrifler, hiç kuşkusuz kabul edilebilir seviyede değildir. Bu makalede eser yeniden tahkik edilmiş; daha sağlam bir metin oluşturularak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler:

Kâtip Çelebî, Ahsenu'l-Hediyye, Şerh, Yazma eser, Tahkik.

تقديم:

كان العالم الفلكي والرّياضي واللّغوي علاء الدّين علي بن محمّد القوشجي السّمرقندي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م) قد ألّف في علم الحساب رسالة نافعة باسم السّلطان العثماني في ذلك العصر السّلطان محمّد الفاتح (ت. ٨٨٦هـ/١٤٨١م)، وسمّاها بـ«الرّسالة المحمّديّة» ولمّا قدم القوشجي إلى قسطنطينيّة أهداها للسّلطان محمّد الفاتح، ثمّ جاء العالم العثماني والمؤرّخ التّركي مصطفى بن عبد الله الملقب بـ: كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة (ت ١٠٦٧ هـ/١٦٥٧م)، فوضع شرحا على تلك الرّسالة سمّاه بـ«أحسن الهديّة بشرح الرّسالة المحمّديّة»، وقام بتحقيقه قبل سنوات الأستاذ الفاضل إحسان فضلي أوغلي، ولا شكّ أنّ هذا الكتاب ممّا جادت به قريحة كاتب جلبي ومرّت عليها مئات السّنين وهو ينتظر من يعمل فيه أنامل التّدقيق، وكأنّه ينادي بأعلى صوته من يلبسني كسوة التحّقيق؟ وكان كاتب جلبي قد عمله عمل من طبّ لمن حبّ، وصنّفه لمن توقّد ذهنه وشبّ، حيث كان الحامل له على تأليفه من أحبّ تلاميذه إليه، وأعزّ طلّابه عليه، وكان قد بدأ به آملًا في إتمامه، وشرع في تأليفه راغبا في إكماله، فلم يزل يشرح ما غمض من الرّسالة المحمّديّة، ويفسّر ما استشكل من ألفاظها الخفيّة، حتّى فوجئ بخبر وفاته وهو من أحبّ طلّابه، وتزعزع بموته وهو في عنفوان شبابه، فضاقت عليه الأرض بما رحبت، وشقّ عليه إتمام الكتاب وثقل، فأصبح لا يرغب في إتمامه ولا يسعى في إكماله، فلم يخطر تتميمه بباله، وبقي الكتاب ناقصا على حاله، فلمّا مضى عليه مقدار طويل من الزّمان، وآن أوان من يأخذ بيده ويخلّصه من يد النّسيان، جاء الأستاذ الدّكتور إحسان فضلي أوغلي فقام بتحقيقه ونشره في مقالة علميّة، وهو بهذا العمل يستحقّ كلّ فضل وتقدير، ونرجو من الله أن يثيبه عليه الخير الكثير، ولكنّنا للأسف لاحظنا أخطاء كثيرة في ضبط بعض الكلمات في النّص المحقَّق فور ما اطّلعنا عليه، فلم نلبث أن راجعنا مكتبة حاجي سليم آغا بإسطنبول حيث كانت هذه المكتبة تحتفظ بتلك النّسخة الخطّية التّي اعتمد عليها الأستاذ المحقِّق أثناء التّحقيق حتّى نتأكّد من هذه الأخطاء هل هي من عمله أم هي من عمل النّسّاخ؟، فلمّا تمكنّا من تحصيل تلك النّسخة وقابلناها بالنّص المحقَّق تبيّن لنا أنّ الأخطاء المذكورة هي قطعا من عمل الأستاذ المحقِّق ورأينا

أنّ النّسخة الخطية خالية عن جميع تلك الأخطاء وتبيّن لنا أنّها هي النّسخة الّتي بخطّ المؤلّف، إضافةً إلى ذلك فإنّ الأستاذ المحقّق قد أخطأ في وضع بعض الأرقام الدالّة على نهاية لوحة وبداية ما يليها، كما أخطأ أيضا في بعض مواضع ممّا أفرده لدراسة تقييم محتوى الكتاب، فكلّ هذه الأمور تدلّ دلالة واضحة على أنّ الأستاذ المحقّق بعد فراغه من عمليّة التحقيق فاته مقابلة النّص بالنّسخة الّتي اعتمد عليها، وإنّنا على يقين بأنّ أستاذنا الكريم لو أمكنه مقابلة النّص بالمخطوطة بعد الفراغ من التحقيق لم يقع في النّص جميع تلك الأخطاء أو على الأقل أكثرها، ولسلم من التّنقيد، فهذه الأخطاء بلا شكّ قد أبعد الكتاب عن صورته الأصليّة التّي أرادها مؤلّفها وحال دون تقديم نصّ صحيح سليم عن الأخطاء والتّحريفات للقرّاء والباحثين، ومن البيّن أنّ التّحقيق أمر صعب يستدعي وقتا طويلا وصبرا عظيما كما يقتضي جهدا كبيرا وبحثا حثيثا، فينبغي لمن تصدّى للتّحقيق أن يحاول إخراج نصّ الكتاب كما أراده مؤلّفه، ويقابل النّص المحقَّق بالنّسخة الخطّيّة التّي اعتمد عليها بعد الفراغ من عمليّة التّحقيق حتّى يتأكّد من وقوع خطأ أو أخطاء في النّص، إضافةً إلى القيام بأمور أخرى مبيّنة في الكتب الّتي تكفّلت لقواعد التّحقيق، كما يلزم المحقِّقَ أن يتتبّع أقوال العلماء التّي وردت في نصّ الكتاب ممّا ذكره المؤلّف ويراجع كتبهم ثمّ يثبت مواضع ذكرها في الحواشي، إلى جانب إثبات تراجم لمن ورد ذكره في الكتاب حتّى يستفيد منه الباحثون بأبلغ وجه، فكلّ هذه الأمور قد حملتنا على تحرير النّص من جديد وإعادة تحقيق هذا الكتاب الّذي هو بخطّ مؤلّفه، مع الالتزام بقواعد التّحقيق والإشارة إلى المواضع الّتي أخطأ فيها الأستاذ المحقّق، فقد تناولنا في دراستنا هذه تلك الأخطاء مع التّنبيه على مواضع الكلمات المحرّفة في النّص بذكر أرقام الصّفحات والأسطر ووضعها داخل جدول من خلال مقابلة النّص بالنّسخة الخطيّة، وبذلك استهدفنا أن نسهم في فهم الكتاب فهما صحيحا واستفادة الباحثين والقرّاء من الكتاب كما ينبغي، كما استهدفنا أن تكون هذه الدّراسة نموذجا مفيدا للدّراسات الّتي ستتم فيما بعد.

أولا: الدّراسة:

١. مسوّغات إعادة تحقيق الكتاب:

١، ١. الخطأ في تحرير النّص:

ذكرنا فيما تقدّم أنّ كتاب «أحسن الهدية بشرح الرسالة المحمدية» قد حُقِّقَ من قبلُ ونُشِرَ في مقالةٍ علميّةٍ وأنّ الأستاذ المحقِّق حرّف كثيرًا من الكلمات عند تحرير النّص، فمنها ما غُيّرت تمامًا ومنها ما بُدّلت إحدى حروفها بحرف آخر ومنها ما وقع فيها تقديم وتأخير، وقد وضعنا تلك الكلمات في جدول وأثبتنا بجنب كلّ منها ما هو الصّواب مع بيان أرقام الصّفحات والأسطر ممّا في النّص المحقّق، وهو كما يلي:

الصّفحة	السّطر	الصواب	الخطأ
١١٩	٢	الجليل	جليل
١٢٠	١	ولمّا	لمّا
١٢٠	١	وأدقّها	وأرقّها
١٢٠	٢	وأهمّها	وأتمّها
١٢٠	٤	ويعتضد	يعتقد
١٢٠	٥	إطباق	أطباق
١٢٠	٥	لإشحاذه	لأشحاذه
١٢٠	٥	بِواهي	براهين
١٢٠	٧	﴿وكفى بنا حاسبين﴾	﴿وكفى بينا حاسبين﴾
١٢٠	٩	رَصِينًا	رضيا
١٢٠	١٠	إغناء	أغناء
١٢٠	١١	لم تثقب	لم يثقب
١٢٠	١٢	في الخافقين	في الحافقين

١٢٠	١٣	مسئوله	مسئولة
١٢٠	١٤	ثمّ إنّ	ثمّ أنّ
١٢٠	١٤	ببالي	ببال
١٢٠	١٥	علماء	العلماء
١٢٠	١٦	وليكون	وليكن
١٢٠	١٩	من أسمائه الحسنى	من أسماء الحسنى
١٢٠	٢١	حينئذ تكون	تكون حينئذ
١٢٠	٢٦	يقال	ويقال
١٢٠	٢٨	مركّبة	ومركّبة
١٢١	٤	بين أهل هذا العلم	بين هذا العلم
١٢١	١٠	ثابتتين	ثابتين
١٢١	١٥	أو حدود	اوحدود
١٢١	١٥	فما له	ممّا له
١٢١	٢١	إذ الاستعارة	أن الاستعارة
١٢١	٢١	وفي ذكر	في ذكر
١٢١	٢٤	من أمام	من أيام
١٢١	٢٥	مدعوًّا ورسولا	مدعوّ أو رسولا
١٢١	٣٠	وأدناها حقيقة	وأدنها حقيقة
١٢١	٣١	وأدونها صورة	وأدنها صورة
١٢١	٣٢	الأرضين	ألأرضين
١٢٢	١	العُرفيّة	الجغرافيّة
١٢٢	٢	بالعنايات	بالعناية
١٢٢	٤	وملجأ	ملجأ
١٢٢	٥	الجِمال	اكمال

١٢٢	٦	المهد	هو المهد
١٢٢	٦	يهيّأ	يتهيّأ
١٢٢	٩	يعني أنّه سلطان	يعني سلطان
١٢٢	٩	سرير الخلافة	سرير خلافة
١٢٢	١١	وقال الفاضل	قال الفاضل
١٢٢	١١-١٢	معرّب «سراپرده»	معرب «سرايرده»
١٢٢	١٢	وتعقّبه	تعقبه
١٢٢	١٤	بشيخ زاده	شيخ زاده
١٢٢	١٥	المطيع	المطبع
١٢٢	١٦	بالمقمعة	بالقمعة
١٢٢	١٦	أو كالمحجن	أو كالحجرة
١٢٢	١٩	هذا على سبيل	على سبيل
١٢٢	٢٣	خلق مَنْ سحبان لديه	خلق سحبان لديه
١٢٢	٢٥	وسَحْبَانُ	وسبحان
١٢٢	٣٢	ولا ضير	ولأضير
١٢٢	٣٢	والضّير: الضّرر	والضّير: الفرد
١٢٣	١	وأياديه	وإياديه
١٢٣	٢	نعمه	نعمته
١٢٣	٢	ولا سَرَفَ	ولأشرف
١٢٣	٢	لسخيّ	سخيّ
١٢٣	٢	لا خيرَ في السَّرَفِ	لا خيرَ في الشّرف
١٢٣	٦	بحر نيطش	بحر ينطش
١٢٣	٦	سلطان	السّلطان
١٢٣	٧	يوم الخميس	في يوم الخميس

١٢٣	٧-٨	ربيع الأوّل	ربيع الأولى
١٢٣	٩	وسلطانه	وسلطنته
١٢٣	٩-١٠	حِصنا حريزا	خصنا عزيزا
١٢٣	١٥	تربيته	ترتيبه
١٢٣	١٥	الخصال الكريمة	الخصال الكونيّة
١٢٣	١٥-١٦	والخصائص	من الخصائص
١٢٣	١٦	قسطنطينة	القسطنطينيّة
١٢٣	١٦	وآتاه	وأتاه
١٢٣	١٧-١٨	(**ظَاهِرَةِ الْإِشْرَاقِ وَالطُّلُوعِ**) أي عامّةِ النّفعِ باقيةِ الآثارِ، كالشّمس...	(**ظَاهِرَةِ الْإِشْرَاقِ**) أي عامّةِ النّفعِ باقيةِ الآثارِ. (**وَالطُّلُوعِ**) كالشّمس...
١٢٣	١٨-١٩	طاهرة الأعراق والفروع	ظاهرة الأعراق والفروع
١٢٣	١٩	ألسنة الفضلاء	السنة الفضلاء
١٢٣	٢٠	بطَوْقِ عطائه متطوّقة	بطرق عطائه منطوقة
١٢٣	٢١	قوله «بعثني»	وقوله «بعثني»
١٢٣	٢٦	ونجله السّعيد	ونجله السّيعد
١٢٣	٢٧	خواجه زاده	خوجه زاده
١٢٣	٣٠	العجالة	العاجلة
١٢٣	٣٠	من شيء	من شيئ
١٢٣	٣١	أي المرجوّ	أي المرجوّا
١٢٣	٣١	اشتهاره	اشتهار
١٢٤	٣	مفتاح الحساب	مفتاخ الحساب
١٢٤	٤	قَدِمَ من بلاده	قدّم من بلاده

١٢٤	٤	وتبحّره	وتحريره
١٢٤	٦	ونصرني دولة السّلطان	ونصرني في دولته السّلطان
١٢٤	٧	أن أصنع	إن أصنع
١٢٤	٨	والرّضا	والرّضاء
١٢٤	٩	والنُّهَى	والنّهي
١٢٤	٩	العقل	والعقل
١٢٤	١٣	إمّا علمٌ بأحوال	إمّا بأحوال
١٢٤	١٨	وهذه الأقسام الثّلاثة	وهذه الثّلاثة
١٢٤	٢١	إخوان الصّفا	إخوان الصّفاء
١٢٤	٢١-٢٢	على وجه ينطبق	على الوجه ينطبق
١٢٤	٢٤	إذ لا يبحث	إذ لا يبحث
١٢٤	٢٥	على أعمّه	على أعمّ
١٢٤	٢٥	على تقسيمهم	على تقسيم
١٢٤	٣٠	والأوّل إمّا أن يتعلّق	والأولى إمّا أن يتعلّق
١٢٤	٣٢	بحساب الخطّائين	بحساب الخطأين
١٢٤	٣٣	قواعد شتّى	قواعد الشتّى

١، ٢. الخطأ في بعض المواضع في تقييم محتوى الكتاب:

فكما أخطأ الأستاذ المحقّق في ضبط الكثير من الكلمات فقد أخطأ في بعض مواضع ممّا أفرده لتقييم محتوى الكتاب، فذكر أنّ أسباب قدوم القوشجي إلى قسطنطينية غير واضحة قائلا: «ورد في بعض المصادر أنّ السّلطان حسن الطّويل أرسله بطريق الرّسالة إلى السّلطان محمّد الفاتح، فسأله السّلطان محمّد أن يسكن في بلاده فوعده بالإتيان بعد أداء الرّسالة، فلمّا أدّى الرّسالة أوفى بوعده وأتى قسطنطينية، بينما ورد في

مصادر أخرى أنّ السّلطان محمّد الفاتح دعا القوشجي سرًّا إلى قسطنطينية بواسطة قاضي العسكر فناري زاده علي جلبي الّذي كان يدرس في سمرقند». ثمّ قال: «إنّ كاتب جلبي[١] استخدم كلمة «أو» للدّلالة على الأمرين جميعًا مشيرًا إلى أنّه ورد كذلك في كتب التّاريخ» فقال:

> "Ali Kuşçu'nun İstanbul'a gelişinin nedeni/nedenleri açık değildir. Bazı kaynaklara göre Uzun Hasan'ın elçisi olarak İstanbul'a gelen Kuşçu, kalması için Sultan'dan teklif alınca, görevini tamamladıktan sonra dönme sözü vermiş; daha sonra da sözünü tutarak İstanbul'a gelmiştir. Bazı kaynaklara göre ise Fatih Sultan Mehmed, çok daha önce, Semerkant'ta iken öğrenciliğini yapan kazasker Fenarîzade Ali Çelebi aracılığıyla Ali Kuşçu'yu gizlice İstanbul'a davet etmiştir. Çelebi de Şerh'inde 'veya' bağlacıyla her iki duruma işaret eden ifadeler kullanıyor ve "tarih kitaplar"ında böyle denildiğine işaret ediyor".[2]

فقد أسند الأستاذ المحقّق إلى كاتب جلبي قولًا وهو بريء عنه، فإنّه لم يستخدم كلمة «أو»، بل استخدم الواو العاطفة ليُبَيِّنَ أنّ القوشجي أتى قسطنطينيّة مرّتين: مرّةً رسولًا للسّلطان حسن الطّويل وهو قدومه الأوّل، ومرّةً بدعوةٍ من السّلطان محمّد الفاتح وهو قدومه الأخير، حيث قال كاتب جلبي عند شرح قول القوشجي في المتن: (وَبَعْدُ: فَلَمَّا قَادَنِي السَّعَادَةُ إِلَى تَقْبِيلِ وَصِيدِ حَضْرَةِ السُّلْطَانِ الْأَعْظَمِ): «وفيه إيماءٌ إلى كونه مَدْعُوًّا، ورَسُولًا للسّلطان حسن الطّويل...». [٣] فهو لم يستخدم كلمة «أو» كما زعمه الأستاذ المحقّق، بل استخدم الواو العاطفة كما هو في كذلك المخطوط، وقد غيّر الأستاذ

(١) لترجمته انظر: Orhan Şaik Gökyay, "Kâtib Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15.03.2021)

(2) İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun el-Risâlet el-Muhammediyye fî el-hisâb adlı eserine Kâtip Çelebî'nin yazdığı şerh: Ahsen el-Hediyye bi-şerh el-Muhammediyye" , 116..

(٣) أحسن الهديّة: ٨٤و.

المحقّق في النّص الّذي قام بتحقيقه فكتبه هكذا: «وفيه إيماء إلى كونه مدعوٌّ أو رسولًا» فأفسد العبارة وغيّر المعنى وبَدَّلَ الواوَ العاطفةَ بـ«أو»، فيكون قد عَطَفَ منصوبًا على مرفوعٍ.

والأدهى من ذلك أنّ الأستاذ المحقّق يمضي ويعلّل هذا القول بأنّ كاتب جلبي فسّر قول علي القوشجي: «بَعَثَنِي» في قوله: «بَعَثَنِي مَا رَأَيْتُ مِنْ اِلْتِفَاتِ خَاطِرِهِ الْفَيَّاضِ إِلَى عِلْمِ الْحِسَابِ إِلَى أَنْ أَلَّفْتُ مُخْتَصَرًا فِي هَذَا العِلْمِ».[١] بقوله: «أي: دَعَانِي»، حيث قال:

> "Nitekim Çelebi, Şerh'inde *"ba'seni"* fiiline *"ey dea'ni"* şeklinde karşılık verir".[2]

فَكأنّ الأستاذ المحقِّق فَهِمَ من تفسير كاتب جلبي قولَ القوشجي في المتن: «بعثني» بقوله: «أي: دعاني» أنّ السّلطان محمّد الفاتح دعاه إلى دار السّلطنة قسطنطينيّة، أمّا قدومه إلى قسطنطينية بدعوة من السّلطان محمّد الفاتح فلا إشكال فيه لأنّه ورد كذلك في بعض المصادر كما سبق، لكنّه يستحيل أن نستنبط دعوة السّلطان إيّاه إلى قسطنطينيّة ممّا فسّر به كاتب جلبي كما زعمه أستاذنا المحقّق، لأنّ «بعثني» في قول القوشجي وكذا «دعاني» فيما فسّر به كاتب جلبي بمعنى «سَاقَنِي» و«حَمَلَنِي»، وإلّا فلا يمكن تفسير «البعث» بـ«الدّعوة».

(١) أحسن الهديّة: ٧٦ظ.

(2) İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun el-Risâlet el-Muhammediyye fî el-hisâb adlı eserine Kâtip Çelebî'nin yazdığı şerh: Ahsen el-Hediyye bi-şerh el-Muhammediyye" , 116..

وأخطأ أيضا في ترجمة ما تحته خطّ من قول كاتب جلبي: «ولا يخفى أنّ العلومَ الرّياضّيةَ بِأَسْرِهَا مُلْتَفَتٌ إليها ومرغوبٌ فيها عند فضلاء الملوك...».(١) فتَرْجَمَهُ المحقّق باللّغة التّركيّة هكذا:

"Çünkü tüm matematik (riyâzî) ilimler ona bağlıdır". (2)

ولا يخفى أنّ هذه التّرجمة فاسدة عند من له معرفة تامّة باللّغتين العربيّة والتّركيّة، بل يريد كاتب جلبي بهذا القول أن يبيّن أنّ كافّة العلوم الرّياضيّة معتبرةٌ ومقبولةٌ لدى ذوي الفضل من الملوك والسّلاطين.

وأخطأ كذلك في ترجمة ما تحته خطّ من قول كاتب جلبي:

"والمصنّف -رحمه الله- لخّص هذا التّأليفَ من كتاب **مفتاح الحساب** عُجَالَةً وأهداه إلى السّلطان المذكور لمّا قَدِمَ من بلاده؛ فكأنّه استصغره بالنّسبة إلى قوّة طبعِه وتبحّره في الرّياضيّات ولذلك قال: (**وَفِي نِيَّتِي إِنْ كَانَ فِي الْأَمَلِ فُسْحَةٌ، وَفِي الْأَجَلِ مُهْلَةٌ، وَنَصَرَنِي دَوْلَةُ السُّلْطَانِ نَصْرًا عَزِيزًا، وَوَجَدْتُ فِي ظِلِّهِ الظَّلِيلِ كَنَفًا حَرِيزًا**) «الْكَنَفُ»: - مُحَرَّكَةً- الحِرز والسِّتر (**أَنْ أَصْنَعَ بَعْدَ ذَلِكَ كُتُبًا مَبْسُوطَةً...**)".

فزعم الأستاذ المحقّق أنّ القوشجي لخّص كتابه في الطّريق عند قدومه إلى قسطنطينيّة وأنّ هذا الأمر يدلّ على قوّة طبعه في العلوم الرياضيّة، فترجمه قائلا:

"Çelebi, yukarıda da işaret edildiği üzere, Kuşçu'nun eserini yolda Cemşîd Kâşî'nin *Miftah el-hisab*'ında özetlediğini (*telhîs*) ve

(١) أحسن الهديّة: ٧٦ظ.

(2) İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun el-Risâlet el-Muhammediyye fî el-hisâb adlı eserine Kâtip Çelebî'nin yazdığı şerh: Ahsen el-Hediyye bi-şerh el-Muhammediyye" , 118.

Sultan'a hediye ettiğini, bunun da müellifin doğasının matematik bilimlerdeki gücünü gösterdiğini...” . [1]

ولا يخفى أنّه لا يرضى بهذه التّرجمة من له معرفة باللّغتين، فمراد كاتب جلبي بهذا القول أن يبيّن أنّ كتاب «الرّسالة المحمّدية» ما هو إلّا تلخيص كتاب **مفتاح الحساب** الّذي ألّفه غياث الدّين جمشيد الكاشي وأنّ المصنّف كتبه عُجَالَةً أي بشكل سريع من غير مراجعة للكتب وقضاءِ وقتٍ طويلٍ على تأليفه، وأنّه حينما قَدِمَ من بلاده ووصل قسطنطينية أتحفه للسّلطان محمّد الفاتح، كما أراد أن يبيّن أنّ المصنّف استصغر حجمَ كتابه بالنّسبة إلى كمال قوّة طبعه وكونه متبحّرًا في العلوم الرّياضيّة ولذلك وعد بتأليف كُتُبٍ مبسوطةٍ في الرّياضيات لو طالت به الحياة وأعانه السّلطان وأدخله تحت حمايته.

وربّما خلط الأستاذ المحقق «الرّسالة المحمديّة» برسالة أخرى للقوشجي وهي الّتي ألّفها في الهيئة وسمّاها بـ«الرّسالة الفتحيّة» فإنّ القوشجي ألّفها أيضا باسم السّلطان محمّد الفاتح وهو في الطّريق حينما ذهب مع السّلطان محمّد الفاتح إلى محاربة السّلطان الحسن الطّويل. [٢]

١، ٣. الخطأ في وضع بعض أرقام لوحات المخطوطة:

أثبت الأستاذ المحقّق في الحواشي أرقامًا دالّةً على نهاية لوحة وبداية أخرى من المخطوطة، فقد أصاب في وضع بعض الأرقام في مواضعها من المخطوطة وهي: ٨١ب، ٨٢أ، ٨٢ب، ٨٣أ، ٨٣ب، ٨٤أ، ٨٤ب، ٨٥أ، ٨٥ب، ٨٦أ، بينما أخطأ في وضع بعض الأرقام وهي: ٨٦ب، ٨٧أ، ٨٧ب، ٨٨أ، ٨٨ب فوضعها في غير مواضعها. والسّبب في ذلك أنّه فَاتَهُ أن يضع رقم ٨٦ب عند بداية قول كاتب جلبي في الشّرح: «وحسن

(1) İhsan Fazlıoğlu, “Ali Kuşçu'nun el-Risâlet el-Muhammediyye fî el-hisâb adlı eserine Kâtip Çelebî'nin yazdığı şerh: Ahsen el-Hediyye bi-şerh el-Muhammediyye” , 118.

(٢) الشّقائق النّعمانيّة في علماء الدّولة العثمانيّة: ص ٩٨.

تربيته» فوضعه في بداية اللّوحة التّالية عند قوله: «على دين ملوكهم» واستمرّ هكذا إلى آخر النّص فوضع «ب» موضع «أ»، و «أ» موضع «ب».

وجميع تلك الأخطاء الّتي وقع فيها الأستاذ المحقّق تدلّ دلالة واضحة على أنّه لم يجد فرصة لمقابلة النّص بالمخطوطة بعد فراغه من عمليّة التّحقيق أو أنّه تسارع في نشر الكتاب من دون مراجعة، وبذلك أصبح النّص المحقّق بعيدا عن صورته الأصليّة مشحونا بالأخطاء والتّحريفات.

إضافة إلى هذه الأخطاء فقد أهمل الأستاذ المحقّق تتبّع أقوال العلماء الّتي وردت في نصّ الكتاب ممّا ذكره المؤلّف فلم يثبت في الحواشي مواضع ذكرها، كما لم يثبت فيها تراجم لمن ورد ذكره في الكتاب حتّى يستفيد منه الباحثون بأبلغ وجه.

٢. ترجمة المؤلّف:

٢، ١. اسمه ونشأته ورحلاته:

اسمه الحقيقي مصطفى واسم والده عبد الله كان يُعرف باسم «كاتب جلبي» بين العلماء وباسم «حاجي خليفة» بين أعضاء الدّيوان الهمايونيّ، ولد في إسطنبول في شهر ذي القعدة عام ١٠١٧ هـ، وتستند المعلومات الأصليّة عن حياته إلى سيرته الذّاتية الّتي أوردها في كتابيه: «سلّم الوصول إلى طبقات الفحول»[١] و«ميزان الحق في اختيار الأحق»[٢] كما تستند إلى الملاحظات القصيرة الّتي سردها في مصنّفاته الأخرى، نشأ والده في مدرسة القصر الّتي كان يتمّ فيها تربية الأطفال الأذكياء والمتفاخرين من العائلات المسيحية بطريقة خاصة وكانت هذه المدرسة تسمّى بـ«أندرون» ثمّ تدرّب على مهمّة تتعلّق بالقوّات المسلّحة، وأبدى اهتمامًا كبيرًا بالعلوم بسبب مشاركته مجالس علماء وشيوخ تلك الفترة. تلقّى كاتب جلبي أوّل تعاليمه الدّينيّة من عيسى خليفة القرمي

(١) سلّم الوصول: ٤٤٧/٣.

(٢) ميزان الحق: ص ١٢٩ وما بعدها.

عندما بلغ عمره خمس سنوات، وحفظ لديه نصفًا من القرآن الكريم. ثمّ تعلّم القواعد اللّغويّة من خواجه إلياس، كما تعلّم الكتابة والخطّ من الخطّاط بوكري أحمد جلبي[1] وعندما بلغ الرابعة عشرة من عمره عيّن له والده ١٤ درهمًا من راتبه شهريًا ودخل مكتب المحاسبة الأناضولي الّذي هو أحد عناصر الدّيوان الهمايوني فتعلّم قواعد الحساب والأرقام والسّياقة. وفي العام التّالي شارك مع والده الجيش الّذي ذهب إلى أرضروم لقمع تمرّد ابازه باشا، كما شارك في محاربة بغداد عام ١٠٣٥ هـ. وقد شهد كاتب جلبي في كلتا الحملتين كافّة مراحل الحرب ومتاعبها. كما تأثّر بالمجاعة والاضطرابات الّتي عانت منها أثناء عودة الجيش الّذي لم يتمكّن من استيلاء بغداد واضطرّ إلى رفع الحصار عنها. وفقد والده عندما وصل الجيش العثمانيّ إلى الموصل في ذي القعدة عام ١٠٣٥ هـ كما فقد عمّه في نصيبين بعد شهر. ومكث مدّة في ديار بكر. وعيّن هناك في بعض الوظائف من قبل محمّد خليفة أحد أصدقاء والده. وشارك في محاصرة أرضروم عام ١٠٣٧ هـ فواجه العديد من الصّعوبات.[2] وعندما عاد إلى إسطنبول شارك دروس قاضي زاده محمّد أفندي وتأثّر به، وفي عام ١٠٣٩ هـ شارك في حملات همدان وبغداد تحت حاشية خسرو باشا.[3] وذكر في كتابه «جهانمّا» و«الفذلكة» ما شاهده هناك من قلعة غولانبر وحسن آباد وهمدان وبوسوتن الّتي زاروها أو احتلّوها خلال هذه الحملة. كما وصف حرب بغداد ومراحلها بشكل واضح.[4] وفي العودة إلى إسطنبول عاد إلى دروس قاضي زاده فقرأ عليه التّفسير وكتاب «إحياء العلوم» و«شرح المواقف» و«الدّرر» و«الطّريقة المحمّديّة».[5] وفي عام ١٠٤٣ هـ شارك الجيش العثمانيّ في الحملة الشّرقيّة

(١) تحفة خطاطين لمستقيم زاده: ص ٩٨.

(٢) سلّم الوصول: ٣/٤٤٨.

(٣) ميزان الحق: ص ١٣٠-١٣١.

(4)Orhan Şaik Gökyay, "Kâtib Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15.03.2021)

(٥) ميزان الحق: ص ١٣١.

بقيادة محمّد باشا ثمّ أدّى فريضة الحجّ عندما انسحب الجيش إلى حلب وفي عودته من الحج التحق بالجيش في ديار بكر، ووجد هناك فرصة المناظرة العلميّة مع علمائها. [١] وشارك مع السّلطان مراد الرّابع في حملة روان عام ١٠٤٥ هـ . ووصف ما شاهده في ذلك الحرب بشكل واسع في كتابه «الفذلكة»، ثمّ عكف على البحث العلميّ واصفا حاله بـ«العودة من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، وصرف ما تبقّى له من تركة أبيه في شراء الكتب، وقد بدأ بكتابة أسماء الكتب عندما كان بحلب، وكان له شغف بقراءة كتب التّاريخ والتّراجم والطّبقات، وحينما توفّي بعض أقاربه من ذوي الثّروة عام ١٠٤٧ صرف أكثر ما أخذه من ميراثه في شراء الكتب أيضا، وصرف باقيه في ترميم بيته. ولم يشارك في حرب بغداد مع السّلطان مراد الرّابع لعكوفه على العلم والتّدريس، وداوم على دروس العالم الفاضل مصطفى أفندي الأعرج فاهتمّ به أستاذه أكثر ممّا يهتمّ بسائر تلاميذه، فقرأ عليه «الأندلسيّة» في العروض، وطرفا من «هداية الحكمة»، و«شرح الملخص» في الهيئة، و«أشكال التّأسيس»، وكذلك واظب على دروس واعظ جامع آيا صوفيا عبد الله أفندي الكردي وعلى دروس واعظ جامع السّليمانية كجي محمّد أفندي، وفي عام ١٠٥٢ هـ قرأ على الواعظ ولي أفندي كتاب «نخبة الفكر» لابن حجر العسقلاني وكتاب الألفية في الحديث، فأكمل قراءة علوم أصول الحديث لديه في سنتين. وقرأ «تلخيص المفتاح» و«الشّمسيّة» في المنطق على الملا وليّ الدّين أفندي مفتي أرمنك، واشتغل بالعلم وقراءة الكتب ما يقارب عشر سنوات، وأحيانا كان يطالع كتابا حتى يطلع الفجر، وكان إلى جانب هذا يشتغل بالتّدريس كما اشتغل بعمل خريطة بمناسبة حرب كريت عام ١٠٥٥ هـ. وترك الخدمة المدنيّة لما وقع بينه وبين بعض ذوي المناصب مشاجرة حول مشكلة الموظّفين، وداوم على تدريس الطّلبة بما فيهم ولده، ثمّ لمّا مرض اشتغل بقراءة كتب الطبّ من ناحية والبحث في كتب الأسماء والخواص من جهة، حيث

(١) أحسن الهديّة: ٧٦ظ.

كان على ثقة بأنّ الدّعاء من صميم القلب له نافع ومستجاب.[1] وترجم بعض الكتب من اللّاتينيّة إلى التّركيّة بواسطة محمّد إخلاصي الّذي كان فرنسيّ الأصل ثمّ أسلم.[2]

٢، ٢. شيوخه:

تلقّى كاتب جلبي أصناف العلوم على عدد من علماء عصره وفضلاء وقته وقد ذكرناهم فيما سبق وهم كالتّالي:

١- قاضي زاده أفندي البالي (ت. ١٠٤٥ هـ)

٢- كجي محمّد أفندي (ت. ١٠٥٤ هـ)

٣- نفس زاده مصطفى أفندي (ت. ١٠٦٢ هـ)

٤- عيسى خليفة القريمي (ت. ١٠٦٣ هـ)

٥- مصطفى أفندي الأعرج (ت. ١٠٦٣ هـ)

٦- عبد الله أفندي الكردي (ت. ١٠٦٤ هـ)

٧- زكريا علي إبراهيم أفندي (ت. هـ)

٨- خواجه إلياس (ت. هـ)

٩- بوكري أحمد جلبي (ت. هـ)

١٠- ولي أفندي (ت. هـ)

١١- ولي الدّين أفندي مفتي أرمنك (ت. هـ)

٢، ٣. مصنّفاته:

صنّف كاتب جلبي كتبا عديدة في أصناف العلوم منها ما هو باللّغة العربيّة ومنها باللّغة التّركيّة نذكرها حسب التّرتيب الأبجدي، وهي كالتّالي:

---

(١) كشف الظّنون: ١/٧٢٥؛ ٢/١١٣٧.

(٢) ميزان الحق: ص ١٣٣-١٤٥.

١- «**أحسن الهديّة بشرح الرّسالة المحمديّة**»:[١] وهو هذا الكتاب الّذي نقوم بإعادة تحقيقه، وسيأتي البحث عنه مفصّلا فيما يأتي.

٢- «**إرشاد الحيارى إلى تاريخ اليونان والرّوم والنصارى**»:[٢] ألّفه حول تاريخ الدّول الّتي تقع بجوار الدّول الإسلاميّة، وكذلك حول تاريخ سلاطينها وبيان كيفية الحكم في تلك الدّول. جمعه من المصنّفات الأجنبية الّتي عزم على ترجمتها، حتّى يعرّف المسلمين بتلك الدّول أحوالِها وأوضاعِها. وهو باللّغة التّركيّة، منه نسخة خطيّة بمكتبة حسين قوجا باش ضمن مجموع برقم: ٣/١٧٧ ما بين اللّوحات ١٦٤ظ-١٩٦و.

٣- «**الإلهام المُقَدَّس في فيض الأقدس**»:[٣] وهي رسالة ألّفها حاجي خليفة أثناء انشغاله بعلم الهيئة، في ثلاث مسائل فقهيّة طلب من علماء زمانه أن يجيبوا عن تلك الأسئلة. أحدها: في تعيين أوقات الصّلاة والصّوم في البلاد الّتي تقع في الشّمال، وثانيها: ما يدلّ على أنّه يمكن طلوع الشّمس وغروبها في نقطة من العالم، وثالثها: حول مسألة القبلة. لها نسخ عديدة في مكتبات تركيا. منها على سبيل المثال: نسخة مكتبة السّليمانية قسم رئيس الكتّاب ضمن مجموع برقم: ١١٨٣ ما بين اللّوحات ٢٥٥-٢٦٣.

٤- «**تاريخ قسطنطينية وقياصره**» (**رونق السلطنة**):[٤] ترجمة لكتاب كبير ألّفه عدّة مؤلّفين أجانب، توجد نسخة خطيّة من هذا الكتاب بمكتبة عزّت قويون أوغلي بقونية.

٥- «**تحفة الأخيار في الحكم والأمثال والأشعار**»:[٥] وهو كتاب مرتّب حسب التّرتيب الأبجدي، جمعه كاتب جلبي من عدّة كتب، باللّغات الثّلاث: العربيّة والتركيّة

(١) سلّم الوصول: ٢٧٣/١.

(٢) سلّم الوصول: ٢٢/١.

(٣) هديّة العارفين: ٤٤٠/٢.

(٤) هديّة العارفين: ٤٤٠/٢؛ عثمانلي مؤلّفلري: ١٣٠/٣.

(٥) هديّة العارفين: ٤٤٠/٢؛ عثمانلي مؤلّفلري: ١٢٩/٣؛ الأعلام للزّركلي: ٢٣٧/٧؛ معجم المؤلّفين: ٢٦٣/١٢.

والفارسيّة في فنّ الفلسفة والأدب، منه نسخة في مكتبة السّليمانية قسم أسعد أفندي برقم: ٢٥٣٩، وهي قريب عهد بالمؤلّف حيث نسخت بعد وفاته بحوالي ٢٢ سنة.

٦- «**تحفة الكبار في أسفار البحار**»:[(١)] ذكر كاتب جلبي في هذا الكتاب ما حدث من وقائع منذ بداية العهد العثمانيّ الأوّل وحتّى سنة ١٠٦٧ هـ طبع الكتاب لأوّل مرّة سنة ١١٤١ هـ بمطبعة إبراهيم متفرّقة، ثمّ حقّقه الأستاذ إدريس بستان ونشره سنة ٢٠٠٨م.

٧- «**ترجمة تاريخ فرنكى** »:[(٢)] وهو ترجمة باللّغة التركيّة لكتاب يوهان كاريون، ترجمه كاتب جلبي مع الشّيخ محمّد إخلاصي سنة ١٠٦٥ هـ. لها نسخة خطيّة وحيّدة تحتفظ بها مكتبة عزّت قويون أوغلي بقونية. نشره الأستاذ الدّكتور إبراهيم صولاق سنة ٢٠١٠م.

٨- «**تقويم التّواريخ**»:[(٣)] وهو في التّاريخ الإسلاميّ يتضمّن أحداث كتب التّاريخ المختلفة منذ آدم أبي البشر وحتّى سنة ١٠٥٨هـ ولمّا فرغ من كتابته أرسله إلى الصّدر الأعظم قوجا محمّد باشا فاستطاع كاتب جلبي بواسطة هذا الكتاب أن يترقّى إلى درجة «الخليفة الثّاني». قام بطبعه إبراهيم متفرّقة سنة ١١٤٦ هـ.

٩- «**جامع المتون من جلّ الفنون**»:[(٤)] هذا الكتاب يضمّ عدّة متون وشروح في مواضيع شتّى قرأها المصنّف أو أقرأها لطلّابه. له نسخة خطية وحيدة بمكتبة طوب قابي قسم أمانت خزينه سي برقم: ١٧٦٣.

---

(١) هديّة العارفين: ٤٤٠/٢؛ عثمانلي مؤلّفلري: ١٢٧/٣؛ الأعلام للزّركلي: ٢٣٧/٧؛ معجم المؤلّفين: ٢٦٣/١٢.

(٢) عثمانلي مؤلّفلري: ١٣٠/٣.

(٣) هديّة العارفين: ٤٤٠/٢؛ عثمانلي مؤلّفلري: ١٢٦/٣؛ الأعلام للزّركلي: ٢٣٧/٧.

(٤) هديّة العارفين: ٤٤٠/٢؛ عثمانلي مؤلّفلري: ١٢٩/٣.

١٠- «**جهانما**»:[١] وهو كتاب في علم الجغرافيا. طبع في مطبعة إبراهيم متفرّقة سنة ١١٤٥ هـ.

١١- «**درر منتشرة وغرر منتشرة**»:[٢] وهو عبارة عن مجموع جمعه المؤلّف أثناء قراءته لكتب التّراجم والطّبقات تمهيدًا لإعداد كتابه «سلّم الوصول». منه نسخة بخطّه في مكتبة السّليمانية قسم نور عثمانية برقم: ٤٩٤٩.

١٢- «**دستور العمل في إصلاح الخلل**»:[٣] هذه الرّسالة عبارة عن تقرير كتبه سنة ١٠٦٣ هـ وقدّمه إلى الدّيوان الهمايونيّ، يتضمّن البحث عن أسباب العجز في ميزانيّة الدّولة وإيجاد حلّ لها كتب عام ١٠٦٣ هـ. تمّ طبعه في إسطنبول سنة ١٢٨٠ هـ مع رسالة «قوانين آل عثمان».

١٣- «**رجم الرّجيم بالسّين والجيم**»:[٤] وهي رسالة تتضمّن مسائل فقهيّة غريبة وفتاوى مشكلة عجيبة جمعها من خطوط مشايخ الإسلام. لم نعثر على أيّة نسخة منها في فهارس مكتبات المخطوطات.

١٤- «**سلّم الوصول إلى طبقات الفحول**»:[٥] وهو كتاب ألّفه كاتب جلبي في الطّبقات وأعدّه حسب التّرتيب الأبجدي، وينقسم إلى قسمين رئيسيّين. القسم الأوّل: يتضمّن الأشخاص الّذين اشتهروا بأسمائهم الخاصّة، والقسم الثّاني: يتضمّن الأشخاص المعروفين بنسبهم وكناهم وألقابهم، اعتمد المؤلّف في تأليفه على «لبّ اللّباب في تحرير الأنساب» للسّيوطي (ت. ٩١١ هـ/١٥١٥م)، تمّ العثور على نسختين من هذا الكتاب إحداهما المسوّدة التّي بخطّ المؤلّف وهي تامّة سوى المقّدمة، وتوجد هذه النّسخة في

(١) كشف الظّنون: ٢٧٣/١؛ هديّة العارفين: ٤٤٠/٢؛ عثمانلي مؤلّفلري: ١٢٧/٣.

(٢) سلّم الوصول: ص ٢٤.

(٣) عثمانلي مؤلّفلري: ١٢٩/٣.

(٤) هديّة العارفين: ٤٤٠/٢؛ عثمانلي مؤلّفلري: ١٢٩/٣.

(٥) هديّة العارفين: ٤٤٠/٢؛ عثمانلي مؤلّفلري: ١٢٨/٣؛ الأعلام للزّركلي: ٢٣٧/٧؛ معجم المؤلّفين: ٢٦٣/١٢.

مكتبة السّليمانية قسم شهيد علي باشا برقم: ١٨٨٧. والأخرى هي النّسخة الموجودة بالقاهرة وهي لا تحتوي إلى على المقدّمة وجزء من الكتاب. وتوجد هذه النّسخة في دار الكتب المصريّة في قسم مصطفى فاضل باشا برقم: ٥٢. تمّ طبع الكتاب سنة ٢٠١٠م بتحقيق محمود عبد القادر الأرناؤوط.

١٥- «**شرح تفسير البيضاوي**»:[١] ذكره محقّق «سلّم الوصول» نقلًا عن الأستاذ أورهان شائق كوكياي، ولم يرد ذكر هذا الكتاب في قائمة مؤلّفاته عند من تكفّل لترجمة كاتب جلبي، وعندي أنّه ليس للكاتب جلبي شرح على تفسير البيضاوي، بل كلّ ما ذكره في «ميزان الحق» هو أنّه بدأ بكتابة تفسير القاضي مع حاشية شيخ زاده عليه سنة ١٠٥٢ هـ بحيث كان يكتب كلّ يوم صحيفة. وهذا لا يدلّ على أنّه ألّف شرحا على تفسير القاضي، والله أعلم بحقيقة الحال.[٢]

١٦- «**فذلكة أقوال الأخيار في علم التاريخ والأخبار**»:[٣] وهو أوّل ما صنّفه كاتب جلبي باللّغة العربيّة، يحتوي على مقدّمة وأصول ثلاثة وخاتمة، فرغ منه سنة ١٠٥٢ هـ، وله نسخة خطيّة وحيدة بخطّ المؤلّف تحتفظ بها مكتبة عاطف أفندي برقم: ١٩١٤، وتتكوّن من ٣٠٦ لوحات. قام بتحقيق قسم «تاريخ ملوك آل عثمان» من هذا الكتاب سيّد محمّد السيّد.

١٧- «**فذلكه**»:[٤] كتبه ذيلًا للكتاب السّابق ذكر فيه الأحداث الواقعة ما بين الأعوام ١٠٠٠-١٠٦٥ هـ.

---

(١) سلّم الوصول: ص ٢٦.

(٢) ميزان الحق: ص ١٣٦-١٣٧.

(٣) هديّة العارفين: ٢/٤٤٠؛ عثمانلي مؤلّفلري: ٣/١٢٩.

(٤) هديّة العارفين: ٢/٤٤٠؛ عثمانلي مؤلّفلري للبورسوي، ٣/١٣٠.

١٨- «**قانون نامه**»:[١] جمع فيه كاتب جلبي بعض قواعد العرض. ذكره في «ميزان الحق». ولم نعثر لهذا الكتاب على نسخة.

١٩- «**كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون**»:[٢] إنّ هذا الكتاب هو العمل الببليوغرافيّ العظيم للكاتب جلبي الّذي أعدّه في عشرين عامًا. وهو باللّغة العربيّة، قام بتحقيقه مقابلة على نسخة المؤلّف كلّ من شرف الدّين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي سنة ١٩٤١-١٩٤٣م، وكتب عليه إسماعيل باشا البغدادي ذيلًا مسمّى بـ«إيضاح المكنون».

٢٠- «**لوامع النور في ظلمات أطلس مينور**»:[٣] هذا الكتاب ترجمة لكتاب «أطلس مينور» الذي وضعه جيرهارد ميركاتور في الجغرافيا وقد ساعده على ترجمة الكتاب الشّيخ محمّد إخلاصي الّذي كان من أصل فرنسيّ ثمّ أسلم. ولهذا الكتاب نسخ عديدة في مكتبات تركيا، وذكر إسماعيل باشا البغدادي أنّ النّسخة الّتي بخطّ المؤلف من هذه الكتاب بحوزته، ولعلّها هي تلك النّسخة الّتي تحتفظ بها الآن مكتبة نور عثمانيه برقم: ٢٩٩٨.

٢١- «**ميزان الحق في اختيار الأحق**»:[٤] هذا الكتاب هو آخر ما ألّفه كاتب جلبي، فقد فرغ منه ١٠٦٧ وهي السّنة الّتي توفّي فيها، يحتوي الكتاب على مسائل مختلفة، وله عدة طبعات.

(١) ميزان الحق: ص ١٣٦-١٣٧؛ هديّة العارفين: ٢/٤٤٠.

(٢) هديّة العارفين: ٢/٤٤١؛ عثمانلي مؤلّفلري: ٣/١٢٥؛ الأعلام للزّركلي: ٧/٢٣٦؛ معجم المؤلّفين: ١٢/٢٦٣.

(٣) هديّة العارفين: ٢/٤٤١؛ عثمانلي مؤلّفلري: ٣/١٣٠؛ الأعلام للزّركلي: ٧/٢٣٧؛ معجم المؤلّفين: ١٢/٢٦٣.

(٤) هديّة العارفين: ٢/٤٤١؛ عثمانلي مؤلّفلري: ٣/١٢٥؛ الأعلام للزّركلي: ٧/٢٣٦؛ معجم المؤلّفين: ١٢/٢٦٣.

٢، ٤. وفاته:

توفّي كاتب جلبي في ٢٧ ذي الحجّة عام ١٠٦٧ هـ صباح يوم السّبت ودفن بالمقبرة المجاورة لجامع زيرك بمنطقة «وفا» بالقسطنطينية. [١]

٣. التّعريف بكتاب «أحسن الهديّة بشرح الرّسالة المحمّديّة» للكاتب جلبي:

بدأ كاتب جلبي بوضعه على «الرّسالة المحمديّة» سنة ١٠٥٧ هـ لمّا طلب منه تلميذه محمّد بن أحمد الآقحصاري الرّومي أن يضع شرحا على هذه الرّسالة، وهو شرح ممزوج بالمتن بلغ فيه إلى قول القوشجي: «الْحِسَابُ: هُوَ الْعِلْمُ بِقَوَانِينِ اسْتِخْرَاجِ مَجْهُولَاتٍ عَدَدِيَّةٍ» ولمّا توفيّ التّلميذ المذكور سنة ١٠٥٨ هـ أعرض عن الشّرح فلم يكمله، ولم نقف على شرح آخر لـ«الرّسالة المحمديّة» سوى شرح كاتب جلبي، وذكر كاتب جلبي في هامش ٨٢و من هذا الشّرح أنّه رأى في «**فتح الفتحيّة**» لتلميذ المصنّف أنّه وعد بشرح هذه الرّسالة كما ذكر أنّه سمع أنّ الفاضل ميرم جلبي سبط القوشجي وعد بوضع شرح عليها، وذكر أنّه لم يقف على شرحهما ثمّ قال: «وأظنّ أنّه وعد بلا وفاء».

٣، ١. توثيق اسم الكتاب وسبب تأليفه ونسبته إلى المؤلّف:

وضع كاتب جلبي عنوانا مميّزا لكتابه هذا فذكر في مقدّمته أنّه سمّاه: «أحسن الهديّة بشرح الرّسالة المحمّديّة».[٢] كما تطرّق إلى ذكر مَنْ حمله على وضع الشّرح مع عدم التّصريح باسمه قائلا: «وقد حملني بعضُ القوابلِ شَرَحَ اللهُ بالَهم، وكثّر في الخافقَينِ أمثالَهم، على مذاكرة تلك الرّسالة، فأجبت إلى مَسْئُولِهِ مع كثرة الإشتغالِ، وقِلّة صَفاء البالِ، مُسْتَمِدًّا من عناية الفيّاضِ المتعالِ، ثمّ إنّ ذلك الأمرَ دعاني إلى تعليقِ ما يَخْطُرُ

---

(١) العارفين للبغدادي، ٤٤٠/٢؛ عثمانلي مؤلّفلري للبورسوي، ١٢٤/٣؛ معجم المؤلّفين لكحّالة، ٢٦٣/١٢.

(٢) أحسن الهديّة: ٨٢و.

ببالي الفاترِ، ويَنْسَاقُ إليه ذهني القاصرُ».[١] وصرّح أيضا في كتابه المسمّى بـ«**سلّم الوصول إلى طبقات الفحول**» بذكر اسم الكتاب كما صرّح بذكر اسم مَنْ كان سببًا في وضع الشّرح وحاملًا له على تأليفه، فذكر في ترجمة أحمد الرّومي الآقحصاري أنّه ألّف شرحا لـ«الرسالة المحمّديّة» وسمّاه: «أحسن الهديّة» وأنّ الحامل له على ذلك هو ابن صاحب التّرجمة تلميذه محمود الآقحصاري، ونصّ كلامه كالآتي:

"...أخبرني بذلك ولده النّجيب الألمعي مولانا محمود وهو شابّ فاضل، وكان بيني وبينه ألفةٌ ومجالسةٌ علميّةٌ، قرأ عليّ «الرّسالة المحمديّة» في الحساب وحملني على تسويد «شرح المحمديّة» المسمّى بـ«أحسن الهديّة» ولمّا وصل الدّرس إلى بحث «الجبر والمقابلة» انتقل إلى رحمة الله وذلك في خلال سنة ثمان وخمسين وألف".[٢]

كذلك صرّح كاتب جلبي أيضا بذكر اسم الكتاب وسبب تأليفه وبيّن عدمَ إتمام ما تبقّى من الشّرح في أواخر كتابه الّذي ألّفه باللّغة التّركية المسمّى «**ميزان الحق في اختيار الأحق**» فذكر فيه ما تَرْجَمْتُهُ باللّغة العربيّة:

كان مولانا محمّد بن أحمد الآقحصاري الرّومي من قوابل العصر، وكان يقيم قريبا من داري في حدود سنة ١٠٥٧ هـ وداوم عندي على قراءة الرّياضيّات، فقرأ عليّ في الهندسة «شرح أسكال التّأسيس» وفي الحساب «الرسالة المحمديّة» لعلي القوشجي، وقرأ عليّ من كتاب «الزّيج» قواعد دستور استخراج التّقويم، وكانت مشكلات الفنون لديه سهلا بديهيا، وكنت كتبت شرحًا ممزوجًا آنذاك بالتماس الطّالب المذكور عندما وصل في القراءة إلى أواسط «الرسالة المحمّدية»، وشاهدت فيه وفي ولدي ذكاء مفرطا ربّما يكون سببا لهلاكهما، وكان كما ذكرت فقد توفّي كلاهما وبقي

---

(١) أحسن الهديّة: ٨٢و.

(٢) سلّم الوصول: ٢٧٣/١ (رقم التّرجمة: ٧٧٢).

الشّرح المذكور بحاله فلم يتوجّه ذهني لتبييضه، وبعد وفاة الطالب المذكور طلب منّي عدد من الطلّاب قراءةَ «الرسالة المحمدية» وإتمامَ ما تبقّى من الشّرح الّذي وضعته عليها لكنّني لم أجد في نفسي شوقا ورغبة في إتمامها لعدم استعدادهم مثل ما كان للطّالب المذكور.

وممّا يدلّ أيضا على نسبة هذا الكتاب للكاتب جلبي ما دوّنه هو بهامش لوحة ٨٢ ومن المخطوطة عند التّعليق على قوله في الشّرح: «ثمّ إنّ ذلك الأمرَ دعاني إلى تعليقِ ما يَخْطُرُ ببالي الفاترِ» فقال في الهامش: «ومن الباعث على ذلك أنّي اشتهرتُ عند العلماء بلقب (كاتب)...» فهذا نصّ صريح على أنّ هذا الكتاب من وضعه وتأليفه، وبذلك فلم يبق شكّ في تحديد اسم الكتاب ونسبته إلى كاتب جلبي كما لم يبق شكّ في سبب وضع هذا الشّرح وتألفيه.

٣، ٢. زمن تأليف الكتاب:

انطلاقا ممّا نقلناه من عبارة كاتب جلبي في كتابه «**ميزان الحق في اختيار الأحق**» نستطيع أن نقول إنّه بدأ بوضع هذا الشّرح في سنة ١٠٥٧ هـ لمّا طلب منه تلميذه محمّد بن أحمد الآقحصاري أن يضع شرحا على «الرسالة المحمّدية»، فأجابه أستاذه وبدأ بوضع الشّرح ثمّ لم يزل يستمرّ في تأليف الشّرح من ناحية والمداومة على قراءة «الرسالة المحمدية» من ناحية أخرى حتّى إذا وصل الدّرس من الرّسالة المذكورة إلى مباحث «الجبر والمقابلة» توفّي تلميذه المذكور سنة ١٠٥٨ هـ كما ذكره فيما نقلنا عنه من كتاب «**سلّم الوصول**» فأعرض عن الشّرح ولم يكمله وبقي بحاله وتسويده. وبذلك يمكننا أن نقول إنّ تاريخ بداية وضع الشّرح في سنة ١٠٥٧هـ وتاريخ إعراضه عن إكمال ما تبقّى منه في سنة ١٠٥٨هـ.

٣، ٣. موضوع الكتاب وأهميته:

كما هو معلوم فإنّ هذا الكتاب شرح لـ«الرّسالة المحمديّة» ولا شكّ أنّ موضوع الشّرح تابع لموضوع المتن، فكتاب «الرّسالة المحمديّة» موضوعه علم الحساب فموضوع الشّرح إذًا أيضا هو علم الحساب. لكننا لا نرى في الشرح التّعرض لمسائل علم الحساب ومباحثه وأقسامه لأنّ كاتب جلبي أعرض عن إتمام الشّرح بعد وفاة ولده ووفاة تلميذه محمود بن أحمد الآقحصاري الّذي كان سببا لوضع الشّرح، فالقسم المشروح من «الرّسالة المحمّديّة» في هذا الكتاب هو المقدمّة فقط لا جميعها.

أمّا عن أهميّته فلا شكّ أنّ له مكانة متميّزة وموقف خاص، حيث لا يوجد شرح لـ«الرّسالة المحمديّة» سوى هذا الكتاب كما ذكره كاتب جلبي نفسه فيما دوّنه بهامش الكتاب، فذكر أنّ تلميذ القوشجي سنان الدّين يوسف وعد بشرح «الرسالة المحمّديّة» في كتابه المسمّى بـ«فتح الفتحية» كما ذكر أنّه سمع أنّ ميرم جلبي أيضا وعد بوضع شرح عليها، فذكر كاتب جلبي أنّه لم يعثر على شرحهما ثمّ قال: وأظنّ أنّه وعد بلا وفاء، ومما يزيد الكتاب أهمية: أنّه بخطّ المؤلّف وأنّ له نسخة وحيدة لا ثاني له على حدّ علمنا كما أنّه لم يحقّق من قبل تحقيقًا وافيًا ولم يُعْتَنَ بشأنه اعتناءً شافيًا، وهذا ما حَمَلَنا على تحقيق الكتاب ثانيًا، ولا شكّ أنّ كاتب جلبي لو كان أتمّ الكتاب لكان له أهميّة زائدة لكنّ وفاة ولده وتلميذه المذكور حال دون إتمام الكتاب فبقي ناقصًا غيرَ مكتملٍ وليس علينا إلّا تقييم ما تبقّى منه.

٣، ٤. أسلوب الشّارح ومنهجه:

كما أنّ لكلّ أحد أسلوبًا معيّنًا يبرزه في تصانيفه، ومنهجًا محدّدًا يَسير عليه في تآليفه، كذلك للكاتب جلبي أسلوبُه ومنهجُه في هذا الكتاب، فقد أشار إلى منهجه في خطبة كتابه هذا قائلا: «... ثمّ إنّ ذلك الأمرَ دعاني إلى تعليقِ ما يَخْطُرُ ببالي الفاترِ، ويَنْسَاقُ إليه ذهني القاصرُ، إعانةً لضعفاء الطّلّابِ، وهديّةً إلى علماء معشر الكتّابِ، وليكون لي تذكرةً وذُخْرًا ليوم الحساب».

إضافة إلى ما ذكره في خطبة الكتاب يمكننا أنّ نحدّد ما سار عليه كاتب جلبي خلال وضع هذا الشّرح في النّقاط التّالية:

- بدأ بالحمد والصّلاة على النّبيّ والآل والأصحاب مراعيا للسّجع ومستخدما للمصطلحات الحسابيّة إشارة إلى «براعة الاستهلال».
- تعرّض لأهميّة علم الحساب فذكر أنّه من أشرف العلوم بعد الكتاب والسنّة، وعلّل ذلك بأنّ المشتغِل بعلم الفرائض يحتاج إليه وأنّ المُعْتَنِيَ بعلم الفقه فيما يتعلّق بالوصايا والإقرار يعتمد عليه، كما ذكر أنّ الكاتب والمنجّم يضطرّان إليه وأنّ الحكماء أجمعوا على تقديمه في التّعليم، واستدلّ على شرف علم الحساب ببعض آيات من القرآن أوردها في نصّ الكتاب وفيما دوّنه بهامشه، وصرّح بأنّ كافّة العلوم الرّياضيّة رغب فيها والتفت إليها الملوك والسّلاطين وخاصّة السّلطان محمد الفاتح وولده السّلطان بايزيد خان حيث كان يطالعان التّآليف المعمولة في الرّياضيّات كما كانا يقرآنها عند علماء زمانهما.
- ذكر أنّ «الرّسالة المحمديّة» ملخّص ما ذكره عماد الدّين بن الخوّام في كتابه: «الفوائد البهائيّة» وغياث الدّين جمشيد في كتابه: «مفتاح الحساب» ثمّ ذكر أنّه لم يوضع على هذه الرسالة شرح قائلا: «لكنّها درّة لم تثقب، ومهرة لم تركب».
- يتعرّض لشرح بعض مصطلحات علم الحساب والهندسة والهيئة مثل «الأحد» «العدد» «والدّائرة» و«الفلك» و«القطر» و«الأرض» و«النّاحية» و«الأضلاع» و«الشّكل» و«القاعدة» و«العمود» و«السّاق» و«الزاوية» وغيرها.
- يشير إلى مراتب الخلافة الأربعة، وهي «مرتبة النّبوّة» و«مرتبة الولاية» و«مرتبة الحكمة» و«مرتبة السّلطنة».

- يتناول أقسام الأصول الحكمة النّظريّة فيقسّمها إلى ثلاثة أقسام، أوّلها: «العلم بأحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجيّ والتّعقّل إلى المادّة» ويسمّيه بـ«العلم الأعلى» و«الإلهيّ» و«الفلسفة» و«العلم الكليّ» و«علم ما بعد الطّبيعة». وثانيها: «العلم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود الخارجيّ دون التّعقّل»، ويسمّيه بـ«العلم الأوسط» و«الرياضي» و«التّعليميّ». وثالثها: «العلم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود الخارجيّ والتّعقّل»، ويسمّيه بـ«العلم الأدنى» و«الطّبيعيّ».
- يتعرّض لأقسام العلم الرّياضيّ الأربعة وهي «الهندسة» و«الهيئة» و«الحساب» و«الموسيقى»، كما يحاول ترتيب العلوم الرياضية حسب الأقدميّة فذكر أنّ أقدمها «علم العدد» ثمّ «الهندسة» ثمّ «الهيئة» ثمّ «التّأليف».
- يشرح الألفاظ الواردة في المتن مستعينا بالمعاجم اللّغويّة كـ«الأحد» و«الصّمد» و«الشّريك» و«القود» و«السوق» و«الوصيد» و«الخلافة» و«الظّفر» و«الملجأ» و«الأساطين» و«المهاد» و«الاعتساف» و«الولاية» و«اللّواء» و«السرادق» و«القمع» وغيرها.
- إذا لم يرتض رأيًا يذكره بصيغة التّمريض مثل ما ذكره في تفسير لفظ «الصَّمَدُ» فقال هو: «السيّد الّذي يُصْمَدُ إليه في الأمور، أي يُقْصَدُ». ثمّ تعقّبه قائلا: «وقيل: الدّائمُ الباقي».
- إذا كان هناك لفظٌ يحتمل وجهين أو أكثر يبيّنه قائلًا: «والمراد ههنا....»، «وهو المعنى المرادُ ههنا..»، «والمراد من ....»، «وهو المراد...»، «المراد بـ....»، وذلك عند تفسير لفظ «الواحد» و«الخلافة» و«الماء والطّين»، و«الفنّ»، و«الافتقار إلى المادّة وعدمه».

٣، ٥. مصادر الكتاب:

استفاد كاتب جلبي في وضع شرحه من بعض المصادر فذكرها بأسمائها أو أسماء مؤلّفيها، نذكرها حسب التّرتيب الأبجدي، وهي كالتّالي:

١- «**أدب الكاتب**» لأبي محمّد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدّينوري (ت. ٢٧٦هـ/٨٨٩م). استفاد من هذا الكتاب في شرح كلمة «الجبين» وذكر الفرق بينها وبين «الجبهة»، فلم يصرّح بذكر اسم الكتاب بل نقله عن ابن قتيبة، وبعد البحث تبيّن لي أنّه راجع هذا الكتاب.[١]

٢- «**تاج اللّغة وصحاح العربيّة**» لأبي نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري الفارابي (ت. ٣٩٣هـ/١٠٠٣م). ذكره باسمه عند تفسير كلمة «السّرادق».[٢]

٣- «**تهذيب اللّغة**» لأبي منصور محمّد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م). ذكره باسم مؤلّفه حينما ذكر أنّ كلمة «سرادق» عربيّة وليست معرّبة.[٣]

٤- «**حاشية شرح المطالع**» للعلّامة علي بن محمّد بن علي الشّريف الحسني الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م). ذكره مصرّحا به وباسم مؤلِّفه في بيان أنّ كلمة «السّرادق» معرّب «سراپرده».[٤]

٥- «**رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجميّة**» لشمس الدّين أحمد بن سليمان بن كمال باشا (ت. ٩٤٠ هـ/١٥٣٤م). ذكره مصرّحا بذكر المؤلِّف من غير ذكره لاسم الكتاب، وبعد البحث تبيّن أنّ ابن كمال رحمه الله ذكره في الرّسالة المذكورة.[٥]

---

(١) أحسن الهديّة: ٨٥ظ.

(٢) سلّم الوصول: ١/٢٧٣.

(٣) أحسن الهديّة: ٨٥ظ.

(٤) أحسن الهديّة: ٨٥ظ.

(٥) أحسن الهديّة: ٨٥ظ.

٦- «**القاموس المحيط والقابوس الوسيط**» لمجد الدّين أبي طاهر محمّد بن يعقوب بن محمّد بن إبراهيم الشّيرازي الفيروزآبادي (٨١٦هـ/١٤١٣م). ذكره عند تفسير لفظ «الصّمد» بـ«القصد» و«الضّرب».[١]

هذا، وقد صرّح كاتب جلبي بالنّقل عن المولى الفاضل محيي الدّين محمّد بن مصلح الدّين مصطفى القوجوي الشّهير بـ«شيخ زاده» (ت.٩٥١هـ/١٥٤٤م). عند ما ذكر أنّ كلمة «السّرادق» عربيّة،[٢] لكنّه لم يصرّح بذكر اسم كتابه، وبحثت عمّا ذكره في حاشيته على تفسير القاضي عسى أن أجده فيها في تفسير سورة الكهف لكنّني لم أجد فيها ما يدلّ على كونها عربيّة، فلعلّه ذكره في تأليف آخر له غير هذه الحاشية.

٣، ٦. نسخ الكتاب:

لم نجد لكتاب «أحسن الهديّة بشرح الرّسالة المحمّدية» سوى نسخة خطيّة وحيدة بخطّ مؤلّفها تحتفظ بها مكتبة حاجي سليم آغا قسم كمانكش دخل مجموع برقم: ٤/٣٦٢ ما بين اللّوحات ٨١/ب-٨٨/ب، أوّلها: «الحمد لله الّذي تفرّد بأحديّته، وتوحّد بصمديّته...»، وآخرها: «الحساب: هو العلم بقوانين استخراج مجهولات عدديّة». مكتوب بخطّ واضح مقروء في كل لوحة ١٩ سطرا، إلّا اللّوحة الأولى ففيها ١٥ سطرا، واللّوحة الأخيرة ففيها ١١ سطرا، وعلى قسم المتن خطّ بالمداد الأحمر تمييزا للمتن عن الشّرح، ويوجد تعليقات بهامش اللّوحة ٨٢/أ وتحت اللّوحة ٨٦/ب في أواخرها عبارة «منه» ممّا يدل على أنّها من زوائد المؤلّف، كما يوجد تصحيحات واستدراكات داخل النّص أو بهامش اللّوحات مختتمة بكلمة «صح»، وفي اللّوحة الأولى والأخيرة ختم وقف مكتوب فيه: «وقف هذا الكتاب السّيد عبد القادر الشّهير بـ«أميرخواجه» الأسكداري بجامع والدة سلطان العتيق في الأسكدار، صانه الله تعالى عن الأكدار سنة ١١٣٥».

---

(١) أحسن الهديّة: ٨٢ظ.

(٢) أحسن الهديّة: ٨٥ظ.

٣، ٧. عملنا في التّحقيق:

- راعينا في تحقيق النصّ الأسس الّتي بيّنها مركز الدّراسات الإسلاميّة (İSAM).
- قمنا بمقابلة النصّ الّذي حقّقه فيما مضى الأستاذ إحسان فضلي أوغلي بالنّسخة الخطّية التّي اعتمد عليها هو في التّحقيق، ولم نشر في الحواشي إلى الفروق بل اكتفينا بوضعها في جدول مع ذكر أرقام الصّفحات والأسطر ووضع ما هو الصّواب فيها في قسم الدّراسة.
- تطرّقنا في قسم الدّراسة إلى مسوّغات إعادة تحقيق الكتاب وذكر حياة كاتب جلبي ومصنّفاته وما إليها، كما تعرّضنا للتّعريف بالكتاب وسبب تأليفه وموضوعه وأهميّته وغير ذلك، ولم نتطرّق إلى ذكر حياة القوشجي واسمه ونسبه وتآليفه لأنّ الغرض الأهمّ في هذه الدّراسة هو بيان سبب إعادة تحقيق الكتاب مع التّنبيه على الأخطاء الواقعة في التّحقيق الأوّل الّذي قام به الأستاذ إحسان فضلي أوغلي من هذا الكتاب. وذكر شيء من جوانب حياة كاتب جلبي والتّعريف بالكتاب.
- اعتمدنا في التّحقيق على النّسخة الّتي هي بخطّ المؤلّف وهي النّسخة الوحيدة التّي تحتفظ بها مكتبة حاجي سليم آغا في قسم كمانكش ضمن مجموع برقم: ٣٦٢/٤.
- أثبتنا في الحواشي بعض التّعليقات تسهيلا للقّراء والباحثين.

كشّاف الرّموز والاختصارت في المتن والحواشي

﴿...﴾ : الآيات القرآنيّة.

[...] : الزّيادات على نسخة الأصل.

/[ ] : للإشارة إلى نهاية لوحة وبداية أخرى،

/ : في الحواشي للفصل بين رقم الجزء ورقم الصّفحة.

ت : تُوُفِّيَ/ المتوفّى.

هـ : الهجريّة.

م : الميلاديّة.

ص : الصّفحة/الصّحيفة.

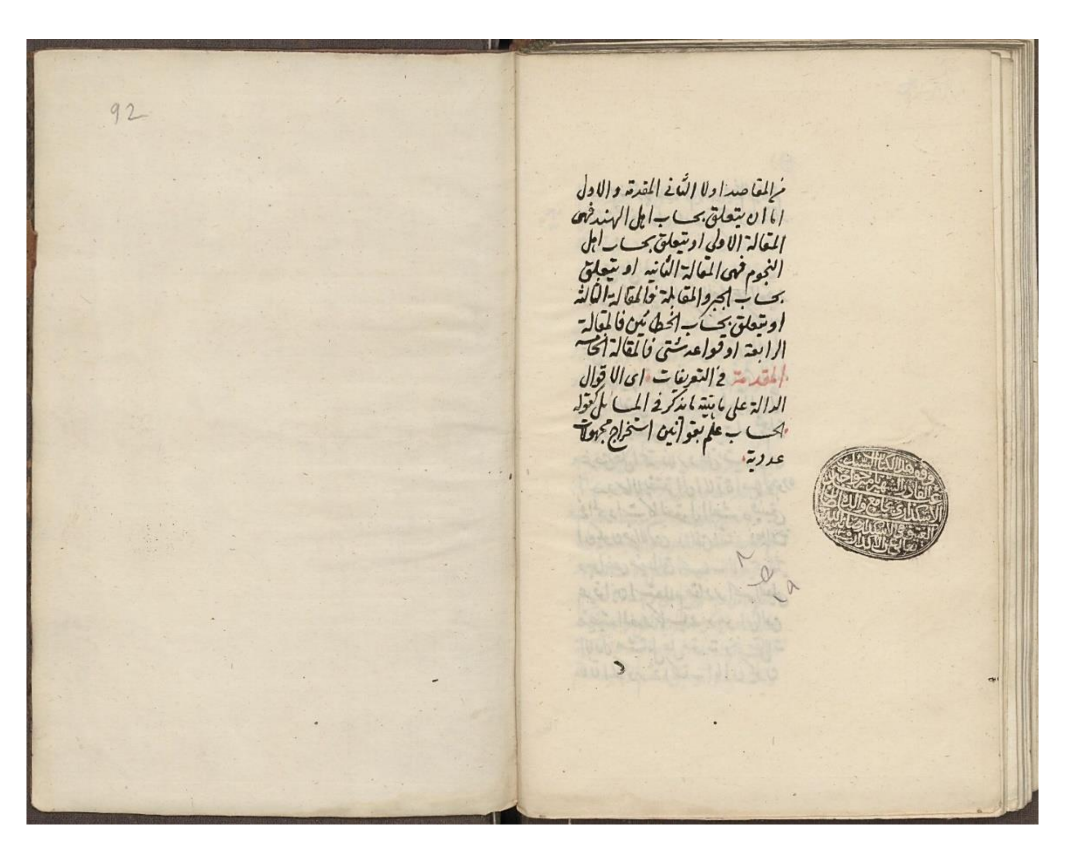
ظ : ظهر الورقة.

و : وجه الورقة.

- ...، صح هامش. : في الحواشي للإشارة إلى كلمة أو عبارة سقطت عن النّص وصحّحت بالهامش.



صورة اللّوحة الأولى من نسخة كمانكش في مكتبة حاجي سليم آغا الرقم: ٤/٣٦٢ (٨١ظ)



في المقاصد اولا الثاني المقدمة والاول
اما ان يتعلق بحساب اهل الهند فهي
المقالة الاولى او يتعلق بحساب اهل
النجوم فهي المقالة الثانية او يتعلق
بحساب الجبر والمقابلة فالمقالة الثالثة
او يتعلق بحساب الخطأين فالمقالة
الرابعة او قواعد شتى فالمقالة الخامسة
المقدمة في التعريفات اي الاقوال
الدالة على ماهية ما نذكر في المسائل كقوله
الحساب علم بقوانين استخراج مجهولات
عددية

صورة اللّوحة الأخيرة من نسخة كمانكش في مكتبة حاجي سليم آغا الرقم: ٤/٣٦٢ (٨٨ظ)

ثانيا: التّحقيق:

[أحسن الهديّة بشرح الرّسالة المحمّديّة]

[مقدّمة الشّارح]

/[٨١ظ] الحمد لله الّذي تَفَرَّدَ بأَحَديّتِه، وتَوَحَّدَ بصمديّتِه؛ والصّلاة والسّلام على محمّدٍ سَيِّدِ الأنبياء وشفيعِ أُمَّتِهِ، وعلى آله وصَحْبِهِ وأئمّةِ شرعِه وملّتِه، صلاةً دائمةً من الْجليلِ الوهّاب، إلى يوم الحساب.

وبعد:

لمّا كان «علمُ الحساب» بعدَ السّنّة والكتاب من أشرف العلوم شأنًا، وأَدَقِّهَا مباحثًا وبيانًا، وأَوْثَقِهَا دلائلًا وبرهانًا، وأَهَمِّهَا تحصيلًا وإذعانًا، إذ يَضْطَرُّ الفارضُ إليه، ويَعْتَمِدُ الفقيهُ عليه، سيّما في الوصايا والإقرار، الّتي دَوَّنَ في حسابها بعضُ الكِبَارِ؛ وَيَعْتَضِدُ الكاتب به وهو من آلاتِه، ولا يَتُمُّ أمرُ الْمُنَجِّمِ بدونه في أغلب حالاتِه، هذا مع إطباق الحكماء على تقديمه في التّعليم لإشحاذه قُوَى الأفكارِ، فلا يقنع بعده بِوَاهِي التّعليلِ النّاشئِ من قصور الأنظار، وقد تمدّح به الرّحمن عزّ وجلّ فقال /[٨٢و] في كتابه المبين، :﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾[الأنبياء، ٤٧/٢١]،[١] وكانت «الرّسالةُ المحمّديّة» للفاضل المحقّق، والعلّامة المدقّق، المولى علي بن محمّد القوشي[٢] مَتْنًا مَتِينًا، ومَدخلًا رَصِينًا، صغيرَ الحَجمِ عظيمَ الفَحوى، قليلَ اللّفظِ كثيرَ

---

(١) سورة الأنبياء: ٤٧، وكتب بالهامش: وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [سورة آل عمران: ١٩٩]، وقال: ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ [سورة الأنعام: ٦٢]، وجاء في تفسير قوله تعالى حكايةً عن يوسف: ﴿إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف: ٥٥]، أي: كاتبٌ حافظٌ. «منه»

(٢) لترجمته انظر: Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15.03.2021).

المعنى؛ جَمَعَ فيها ما فَرَّقَهُ صاحب **الفوائد** و**المفتاحِ**،[١] وجَعَلَهَا مُغْنِيًا إغناءَ ضوءِ الشّمس عن المصباحِ؛ لكنّها دُرَّةٌ لم تُثْقَبْ، ومُهْرَةٌ لم تُرْكَبْ،[٢] وقد حملني بعضُ القوابلِ[٣] شَرَحَ اللهُ بالَهم، وكثّر في الخافقَينِ أمثالَهم، على مذاكرة تلك الرّسالة، فأجبت إلى مَسْئُولِهِ مع كثرة الإشتغالِ، وقِلّة صَفاء البالِ، مُسْتَمِدًّا من عناية الفيّاضِ المتعالِ، ثمّ إنّ ذلك الأمرَ دعاني إلى تعليقِ ما يَخْطُرُ ببالي الفاترِ، [٤]ويَنْسَاقُ إليه ذهني القاصرُ، إعانةً لضعفاء الطّلّابِ، وهديّةً إلى علماء معشر الكتّابِ، وليكون لي تذكرةً وذُخْرًا ليوم الحساب؛ وسمّيتُه: «**أحسن الهديّة بشرح الرّسالة المحمّديّة**»، والتّوفيق من المولى القدير، نعم المولى ونعم النّصير.

[مقدّمة المصنّف]

قال المصنّف: /[٨٢ظ] (**الْحَمْدُ لِلّهِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ**) مفتتحًا بحمد الله تعالى، وناعتًا لاسم الذّات بالاسمين الجليلين من أسمائه الحسنى تَيَمُّنًا وتَبَرُّكًا. و«الْأَحَدُ»: اسمٌ لكلِّ فردٍ لا يشاركه شيءٌ في ذاتِه، وهمزتُه أصليّةٌ؛ وقد يكون اسمًا للعدد المخصوص بمعنى

---

(١) كتب بالهامش: هما الفاضل عماد الدّين بن الخوّام صاحب «الفوائد البهائيّة»، والعلّامة غياث الدّين جمشيد. «منه»

فأمّا ابن الخوّام: فهو عماد الدّين عبد الله بن محّمد بن عبد الرّزّاق الحربوي العراقي ابن الخوّام: طبيب عراقيّ، عالم بالحساب، له اشتغال بالفلسفة، وله تصانيف في الحساب والطبّ، منها: «الفوائد البهائية في القواعد الحسابية»، ولّي ببغداد رئاسة الطّب، ومات بها سنة ٧٢٤ هـ. انظر: مجمع الآداب: ٨٨/٢؛ الدّرر الكامنة: ٧٦/٣؛ الأعلام للزّركلي: ١٢٦/٤؛ معجم المؤلّفين: ١٢٦/٦.

(٢) كتب بالهامش: رأيت في «فتح الفتحيّة» لتلميذ المصنّف أنّه وعد بشرح هذه الرّسالة، وسمعت أنّ المولى ميرم جلبي قد وعد به أيضا، ولم أقف على شرحهما، وأظنّ أنّه وعدٌ بلا وفاءٍ. «منه»

(٣) أي بعض من له قابليّة تامّة واستعداد كامل في أخذ العلوم، والمراد به هنا تلميذه المولى محمّد بن أحمد الآقحصاري الرّومي المتوفّى سنة ١٠٥٨هـ. انظر: سلّم الوصول: ٢٧٣/١؛ ميزان الحق: ص ١٣٩-١٤٠.

(٤) كتب بالهامش: ومن الباعث على ذلك أنّي اشتهرتُ عند العلماء بلقب «الكاتب»، والكتّاب في الدّيوان قسمان: كاتب حساب، وكاتب إنشاء، فالأثر يدلّ على المؤثّر. «منه»

«الواحد»، وهمزتُه حينئذ تكون منقلبةً عن الواو، وجمعُه: «آحاد». و«الواحد»: اسمٌ لكلّ فردٍ يشاركه شيءٌ في صفاته. والمراد ههنا هو المعنى الأوّل مع الرّمز إلى المعنى الثّاني لبراعة الاستهلال. و«الصَّمَدُ»: السيّد الّذي يُصْمَدُ إليه في الأمور، أي يُقْصَدُ. وقيل: الدّائمُ الباقي.[1] وفي **القاموس**: «الصَّمْدُ»: القصد، والضّرب[2] ففي المادّة إيماءٌ إلى «الضّرب» المصطلح[3] (**الْمُنَزَّهِ عَنِ الشَّرِيكِ وَالْعَدَدِ**) يقال: نَزَّهَ اللهُ عن السّوء: أي بَعَّدَهُ عنه وقَدَّسَهُ. و«الشَّرِيكُ»: مَنْ له شركةٌ في الأمر، وهي أن يوجد شيءٌ لإثنين فصاعدًا، عينًا كان ذلك الشّيءُ أو معنًى. و«الْعَدَدُ» يفسّر ههنا بأنّه آحادٌ مركّبةٌ؛ ومعنى كونِه منزّهًا عن العدد: /[٨٣و] أنّه تعالى واحدٌ حقيقيٌّ لا تَعَدُّدَ فيه، لا في ذاتِه ولا في صفاتِه وأفعالِه. ومعنى سَلْبِ التّعدّدِ عن ذاته: أنّه ليس بمنقسمٍ إلى أجزاءٍ خارجيّةٍ ولا عقليّةٍ؛ ومعنى سَلْبِهِ عن صفاتِه: أنّه ليس له نظيرٌ ولا شبيهٌ يماثله في شيءٍ من صفاته؛ ومعنى سَلْبِهِ عن أفعاله: أنّه ليس له شريكٌ في أفعاله، لِلُزُومِ الإمكان في الجميع. والمصنّف أشار بـ«الأحد» و«العدد» إلى معاني قصدِها بتأليفه، ليكون أَوَّلَ ما يَقْرَعُ الأسماعَ ألفاظٌ متداولةٌ بين أهل هذا العلم[4] (**وَالصَّلاةُ عَلَى رَسُولِهِ، مَرْكَزِ دَائِرَةِ الرِّسَالَةِ، وَقُطْبِ فَلَكِ النُّبُوَّةِ**) «الدَّائِرَةُ»: شكلٌ يحيط به خطٌّ في داخله نقطةٌ يَتَساوَى جميعُ الخطوطِ المستقيمةِ الخارجةِ منها إليه، وذلك الخطُّ مُحِيطُها، وتلك النّقطةُ مركزُها. و«الْفَلَكُ»: جُرْمٌ كُرِيٌّ يحيط به سطحانِ مُتوازِيانِ مركزُهما واحدٌ، وكلُّ واحدٍ من الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط قُطْرٌ له؛ فإن كان ذلك القُطْرُ هو الّذي يتحرّك عليه الفَلَكُ فذلك القُطْرُ مِحْوَرٌ له، وطَرَفَاهُ /[٨٣ظ] قُطْبَاهُ؛ فقُطْبُ الفَلَكِ عبارةٌ عن نقطتين ثابتتين متقابلتين على سطحه الْمُحَدَّبِ. والمصنّف

(١) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٣٥٣/٢.

(٢) القاموس المحيط للفيروز آبادي: «صمد»

(٣) يريد أنّ المصنّف أومأ بذكر لفظ «الصّمد» الّذي يأتي بمعنى «الضّرب» أيضا إلى «الضّرب» الّذي هو من مصطلحات علم الحساب، وهو تضعيف أحد العددين بالعدد الآخر. انظر: التّعريفات للسيّد الشريف الجرجاني: ص ١٣٧.

(٤) وهذا من المحسّنات البديعيّة في البلاغة يسمّى: «براعة الاستهلال».

أشار بهذه العبارةِ إلى أنّه عليه السّلام أوّلُ الأنبياء خَلْقًا، وأنّه أفضلُ الرُّسُلِ مطلقًا، وإلى تَعَيُّنِهِ بمقام «لِي مَعَ اللّٰهِ»،[١] وَتَفَرُّدِهِ بالخاتَميّة ونحوِها ممّا يقتضيه سرُّ الوحدة الذّاتيّة، والخلافة الإلهيّة، وبما ذكرنا يظهر معنى القطبيّة أيضًا (**وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَضْلَاعِ زَاوِيَةِ الْمُرُوَّةِ، وَأَعْمِدَةِ قَاعِدَةِ الْفُتُوَّةِ**) «الْأَضْلَاعُ»: هي الخطوط المُحيطة بالشّكل، و«الشّكل»: هو الهيئة الحاصلة من إحاطة حدٍّ أو حدودٍ فما له أضلاعٌ ثلاثةٌ مثلًا هو الشّكلُ المُثَلَّثُ؛ وكلُّ ضِلْعٍ منها يسمّى بالنسبة إلى الآخَرَيْنِ: «قاعدةً»، وهما بالنّسبة إليها: «سَاقَيْنِ»، و«العَمُودُ»: خطٌّ مستقيمٌ قام على خطٍّ مستقيمٍ، و«الزّاوِيَةُ»: هي مُنْحَدَبُ السّطح عند تلاقي الخطّينِ. و«المُرُوَّةُ»: قوّةٌ للنَّفْسِ مبدأً لصدور أفعالٍ جميلةٍ عنها المستتبعة للمدح شرعًا وعقلًا وعرفًا. و«الفُتُوَّةُ» لغةً: السّخاءُ والكَرَمُ، وفي عرف /[٨٤و] أهل الحقيقة: أن يُؤْثِرَ الخَلْقَ على نفسه بالدّنيا والآخرة.[٢] ولا يخفى أنّ هذه الأوصاف فيهم بكمالها، إذ الاستعارة[٣] تفيد المبالغة، وفي ذكر «الضّلع» و«الزّاوية» و«العمود» و«القاعدة» إشارة إلى

---

(١) إشارة إلى المقام الّذي ورد في الحديث الّذي أورده التّستري في تفسيره برواية: «إِنَّ لِي مَعَ اللّٰهِ وَقْتًا لَا يَسَعُنِي غَيْرُهُ»، وأورده أيضا القشيريّ في تفسيره بلفظ: «لي وَقْتٌ لَا يسعني غَيْرُ رَبِّى»، وأورده العجلوني بلفظ: «لِي مَعَ اللّٰهِ وَقْتٌ لَا يَسَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» ثمّ قال: تذكره الصّوفية كثيرًا، وهو في رسالة القشيري بلفظ: "لِي وَقْتٌ لَا يَسَعُنِي فِيهِ غَيْرُ رَبِّ"، ويقرب منه ما رواه التّرمذي في «شمائله» وابن راهويه في «مسنده» عن علي في حديث: «كان ﷺ إذا أتى منزله جَزَّأَ دخوله ثلاثة أجزاء جزءًا لله وجزءًا لأهله وجزءًا لنفسه، ثمّ جزّأ جزءه بينه وبين النّاس»، كذا في «اللآلئ»، وزاد فيها. ورواه الخطيب بسند قال فيه الحافظ الدّمياطيّ: إنّه على رسم الصّحيح، وقال القاري بعد إيراده الحديث: قلت: ويؤخذ منه أنّه أراد بـ«الملك المقرّب»: جبريل، وبـ«النّبيّ المرسل»: أخاه الخليل. انتهى، فليتأمل. انظر: تفسير التّستري: ص ١٩٨؛ لطائف الإشارات للقشيري: ١/١٥٨؛ كشف الخفاء للعجلوني: ٢/٢٠٤.

(٢) التّعريفات للسيّد الشّريف الجرجاني: ص ١٦٥.

(٣) ولمزيد من التّفصيل حول الاستعارة وأقسامها انظر:

Yakup Kızılkaya, “Arif Mustafa el-Kütâhî’nin Risâle fî Aksami’l-İsti’âre Adlı Eserinin Değerlendirilmesi ve Tahkiki”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 631-649.

اصطلاح أصول الحساب وهي «الهندسة»[1] (**وَبَعْدُ: فَلَمَّا قَادَنِي السَّعَادَةُ إِلَى تَقْبِيلِ وَصِيدِ حَضْرَةِ السُّلْطَانِ الْأَعْظَمِ**) «الْقَوْدُ»: نقيض «السَّوْقِ»، فهو من أَمَامٍ وذاك من خَلْفٍ، أي دَلَّنِي إليه؛ و«الْوَصِيدُ»: العَتَبَةُ، وفيه إيماءٌ إلى كونِه مَدْعُوًّا، ورسولًا من السّلطان حسن الطّويل[2] كما ثبت في التّواريخ (**خَلِيفَةِ اللهِ فِي الْعَالَمِ**) «الْخِلَافَةُ»: النِّيابةُ عن الغير لغَيبتِه أو عجزِه أو موتِه أو تشريف المستخلَف،[3] وهو المعنى المراد ههنا، استخلف الله تعالى بعضَ خلقِه في أرضه تشريفًا لهم ورحمةً لعباده؛ وجَعَلَ تلك الخلافةَ الإلهيّةَ على مراتبَ: مرتبةَ النُّبُوَّةِ، ومرتبةَ الوِلاية، ومرتبة الحكمة، ومرتبة السّلطنة؛ وجَعَلَ المرتبةَ الأخيرةَ أَزْيَنَها صورةً، وذلك لمصلحة التَّمَدُّنِ /[٨٤ظ] والاجتماعِ، وأَدْنَاهَا حقيقةً؛ والأُولى أَشْرَفَهَا حقيقةً وصورةً، والثّانيةَ والثّالثةَ أشرفَها حقيقةً وأَدْوَنُهَا صورةً (**مَالِكِ رِقَابِ أَعَاظِمِ السَّلَاطِينِ شَرْقًا وَغَرْبًا**) يعنى أنّهم منقادون إليه، مُذعِنون لطاعته (**نَاشِرِ الْعَدْلِ فِي أَقْطَارِ الْأَرَضِينَ بُعْدًا وَقُرْبًا**) «الْأَرَضِينَ»: -بفتح الرّاء المهملة- جمعٌ باعتبار الأقاليم العُرْفِيَّةِ،[4] يقال: أرضُ مصر، وأرضُ عراق، و«الْأَقْطَارُ»: النّواحي (**الْمُؤَيَّدِ بِالْعِنَايَاتِ الرَّحْمَانِيَّةِ**) أي المنصورِ بعناية الله (**الْمُظَفَّرِ بِالْأَلْطَافِ الرَّبَّانِيَّةِ**) «الظَّفَرُ»: الغلبةُ على الأعداء والوصولُ إلى المطلوب (**صَلَاحِ الْعَالَمِ، وَمَلْجَأِ أَسَاطِينِ بَنِي آدَمَ**) «المَلْجَأُ»: المَلاذُ؛ و«الْأَسَاطِينُ»: جمع أُسْطُوَانٍ، وهو من الْجِمَالِ الطّويلُ العنقِ أو المُرتفِعُ، مُعَرَّبُ «استون» كالسّارية؛ ويُطْلَقُ

(١) ففيها «براعة الاستهلال».

(٢) حسن بن علي بك بن قرايلك، المعروف بـ«الطّويل»، ملك العراقين. كان حازمًا، كثير الحيل والخداع. إقامته في آمد. انتزع ملك العراقيّين من أخيه (جهانكير) بحيل غريبة. وقتل عمّه الشّيخ حسن بن قرايلك، وانقرضت دولة بني أيوب في حصن كيفا على يده. وملك تبريز. وتحرش بآل عثمان ملوك التّرك، فهزموه. وكان الأشرف قايتباي يخشى سطوته، وجرت بينهما أمور كثيرة. مات سنة ٨٨٣ هـ. انظر: النّجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ١٠٨/١٦، ٥٤٢؛ الأعلام للزّركلي: ٢٠٤/٢؛

(٣) الكليّات لأبي البقاء الكفوي، ص ٤٢٧.

(٤) الأقاليم العرفيّة: أي: المعروفة، وذكر الكاتب جلبي هذه عبارة «الأقاليم العرفيّة» في سلّم الوصول: ٤٦٥/٤، ١٣٣/٥؛ وكشف الظّنون: ٤٦٨/١.

على كِبار النّاس مجازًا (**بَاسِطِ مِهَادِ الْعَدْلِ وَالْإِنْصَافِ**) «المَهْدُ» و«المِهَادُ»: موضع يُهَيَّأُ للصّبيّ، استعِير لـ«قواعد العدل» (**هَادِمِ أَسَاسِ الْجَوْرِ وَالْاِعْتِسَافِ**) «العَسْفُ» و«الاعْتِسَافُ»: المَيْلُ والعدولُ عن الطّريق (**وَالِي لِوَاءِ الْوِلَايَةِ فِي الْآفَاقِ**) /[٨٥و] «الْوِلَايَةُ»: الإمارةُ والسّلطانُ؛ و«اللِّوَاءُ»: -بالمد- العَلَمُ؛ يعني: أنّه سلطانُ رايةِ الإمارة (**مَالِكِ سَرِيرِ الْخِلَافَةِ بِالْإِرْثِ وَالْاِسْتِحْقَاقِ، الْمُجْتَهِدِ فِي إِعْلَاءِ سُرَادِقِ الْأَمْنِ وَالْأَمَانِ**) «السُّرَادِقُ»: واحد «السُّرَادِقَاتِ» الّتي تُمَدُّ فوق صحن الدّار، كذا في **الصّحاح**.[١] وقال الفاضل الشّريف[٢] في **حاشية شرح المطالع**: إنّه مُعَرَّبُ «سراپرده».[٣] وتَعَقَّبَهُ الفاضل ابن كمال باشا[٤] وقال: «هو وَهَمٌ، بل هو مُعَرَّبٌ من «سَرَاطَاقْ»، وأصله: «طَاقِ سَرَاي»، قدّم

---

(١) -كذا في الصّحاح، صح هامش. | الصّحاح للجوهري: (سردق).

(٢) علي بن محمّد بن علي، المعروف بالشّريف الجرجاني: فيلسوف من كبار العلماء بالعربيّة. ولد في تاكو (قرب استرا باد) ودرس في شيراز. ولمّا دخلها تيمور سنة ٧٨٩هـ فرَّ الجرجاني إلى سمرقند. ثمّ عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفّي سنة ٨١٦ هـ. له نحو خمسين مصنّفا، منها: «التّعريفات» و«الحواشي على المطوّل» و«حاشية على الكشّاف» و«المصباح في شرح المفتاح» وغيرها. انظر: سلّم الوصول: ٣٨٨/٢؛ البدر الطّالع: ٤٨٨/١؛ الأعلام للزّركلي: ٧/٥.

Sadreddin Gümüş, ‘‘Cürcânî, Seyyid Şerîf’’, TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12.03.2021)

(٣) حاشية على شرح مطالع الأنوار للسيّد الشّريف الجرجاني: ص ٦.

(٤) شمس الدّين أحمد بن سليمان بن كمال باشا: قاض من العلماء بالحديث ورجاله. تركي الأصل، مستعرب. قلّما يوجد فن من الفنون وليس لابن كمال باشا مصنَّف فيه. تعلّم في أدرنه، وولّي قضاءها ثم الإفتاء بالآستانة إلى أن توفّي سنة ٩٤٠ هـ. له تصانيف كثيرة، منها «طبقات الفقهاء» و«طبقات المجتهدين» و«مجموعة رسائل» تشتمل على ٣٦ رسالة، ورسالة في «الكلمات المعرّبة» و«تغيير المفتاح» وغيرها. انظر: الشّقائق النّعمانيّة: ص ٢٢٦؛ الطبقات السنية في تراجم الحنفية: ٣٥٥/١؛ الكواكب السّائرة: ١٠٨/٢؛ سلّم الوصول: ١٤٩/١؛ الأعلام للزّركلي: ١٣٣/١؛ معجم المؤلّفين: ٢٣٨/١.

Şerafettin Turan, ‘‘Kemalpaşazâde’’, TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12.03.2021)

المضاف إليه كما هو قانون تلك اللّغة. انتهى.[1] لكن الفاضل الشّهير بـ«شيخ زاده»[2] ذهب إلى أنّه عربيّ.[3] كما قاله الأزهريّ.[4] (**الْمُتَمَثِّلِ**) أي المطيعِ (**لِنَصِّ**: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**﴾[5] [**النّحل، ٩٠/١٦**]، **قَامِعِ الْعُدَاةِ وَالْمُتَمَرِّدِينَ**) «**الْقَمْعُ**»: الضّرب بالمِقْمَعَةِ، وهي كـ«مِكْنَسَةٍ» العمود من حديدٍ أو كـ«الْمِحْجَنِ» [يُضْرَبُ به رأسُ الفيلِ]،

(١) رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجميّة لابن كمال: ص ٨٩-٩٠. ونصّ كلامه: ومنها «السّرادق» فإنّه معرّب «سراطاق»، والجوهريّ حيث ما زاد على أن قال: «السّرادق» واحد «السّرادقات» الّتي تمدّ فوق صحن الدّار كأنّه غافل عن كونه معرّبًا. وصاحب القاموس ذكر «البيت» موضع «الدّار» في تفسير «السّرادق» ولم يُحسِن، لأنّ «الصّحن» و«الحرم» الّذي بمعنى «سراي» في الفارسيّة ينسبان إلى «الدّار» لا إلى «البيت»، والفاضل الشّريف وَهِمَ فيه، حيث وهم أنّه معرّب «سراپرده» على ما صرّح به في الحواشي الّتي علّقها على شرح المطالع، ولا يحفى ما فيه من البعد لفظا ومعنى، وأصل «سراطاق»: «طاق سرا» قدّم المضاف إليه كما هو قانون تلك اللّغة.

(٢) محيي الدّين محمّد بن مصطفى القوجوي: مفسّر، من فقهاء الحنفية. كان مدرّسا في إستانبول. توفّي سنة ٩٥١ هـ. له مصنّفات منها: «حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي» و «شرح الوقاية» في الفقه، و«شرح الفرائض السراجية» و «شرح مفتاح العلوم» و«شرح القصيدة البردة» و«حاشية على مشارق الأنوار للصاغاني». انظر: الشّقائق النّعمانيّة: ٢٧٠/٣؛ طبقات المفسّرين: ص ٣٨٢؛ البدر الطّالع، ٢٦٩/٢؛ الأعلام للزّركلي: ٩٩/٧.
Erdoğan Baş, “Şeyhzâde”, TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12.03.2021)

(٣) لم أقف على ما قاله الفاضل شيخ زاده في حاشيته على تفسير البيضاوي، فلعلّه ذكره في كتاب آخر له.

(٤) تهذيب اللّغة للأزهري: ٢٩٣/٩. | أبو منصور محمّد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة بن نوح الأزهري الهروي (ت. ٣٧٠ هـ)، من أئمّة اللّغة والأدب، فقيه شافعيّ، شَافَهَ الأعرابَ وقصد القبائل وتوسّع في أخبارهم، أخذ عن الرّبيع بن سليمان ونفطويه وابن السّرّاج والهروي، رحل إلى بغداد وأدرك بها ابن دريد لكنّه لم يرو عنه، أَسَرَتْهُ القرامطة وبقي فيهم دهرا طويلا، من مصنّفاته: «تهذيب اللّغة» و«غريب الألفاظ الّتي استعملها الفقهاء» و«شرح شعر أبي تمّام». انظر: معجم الأدباء: ٢٣٢١/٥؛ وفيات الأعيان: ٣٣٤/٤؛ بغية الوعاة: ١٩/١؛ الأعلام للزّركلي، ٣١١/٥.

(٥) سورة النّحل: ٩٠.

[١] وخشبةٌ يُضرَب بها الإنسانُ على رأسه. و«الْعُدَاةُ»: جمع «العَادِي» وهو العَدُوُّ (**قَهْرَمَانِ الْمَاءِ وَالطِّينِ**) «قهرمان»: لفظٌ فارسيٌّ معناه: «كارفرماى»؛ والمراد من «الماء» و«الطين»: هو البَرّ والبحر (**أَعْدَلِ الْمُلُوكِ وَالسَّلَاطِينِ، أَعْلَمِ الْحُكَمَاءِ الْمُحَقِّقِينَ**) هذا على سبيل المبالغة في المدح وكذا ما بعده (**أَيْنَ أَنُو شِرْوَانَ مِنْ عَدْلِهِ؟**) يعني أنّه أَعْدَلُ منه /[٨٥ظ] مع أنّه أَعْدَلُ ملوك الفرس[٢] (**وَمَنْ إِسْكَنْدَرُ فِي عِلْمِهِ؟**) وهو أَعْلَمُ منه مع أنّ الإسكندر اليونانيَّ أَعْلَمُ ملوك الرّوم (**إِنْ نَطَقَ قِيلَ: سُبْحَانَ مَنْ خَلَقَ مَنْ سَحْبَانُ لَدَيْهِ بَاقِلٌ**) أي يقال: سُبحان الّذي خَلَقَ ذاتًا شريفًا بليغًا ينتهي بلاغتُه إلى حدٍّ يكون الّذي يُضْرَبُ به المَثَلُ في البلاغة عنده الّذي يُضْرَبُ به الْمَثَلُ في الْعِيِّ؛ و«سَحْبَانُ»: رجلٌ بليغٌ من الأياد[٣] يُضرب به الْمَثَلُ في البلاغة؛ و«بَاقِلٌ»: رجلٌ من الأزد اشترى ظبيًا بأحد عشر درهمًا فسئل عن شراه[٤] ففَتَحَ كفّيهِ وأخرج لسانَه يشير إلى ثمنه، فانفلت فضُرِبَ به الْمَثَلُ في الْعِيِّ[٥] (**وَإِنْ حَقَّقَ يَكْتُبُ آيَةَ ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾**[٦] **نُورُ اللَّهِ يَسْطَعُ**) أي يرتفع (**مِنْ جَبِينِهِ**) «الْجَبِينَانِ»: حرفان مكتنفا الجبهة من جانبيها فيما بين الحاجبين مُصعدًا إلى قُصاص

---

(١) ما بين المعقوفتين هو المثبت في القاموس المحيط للفيروزآبادي: «قمع».

(٢) الضّمير الأوّل يعود على السّلطان، والأخيران راجعان إلى أنو شروان.

(٣) لعلّ الشّارح خلطه بقسّ بن ساعدة الإيادي وهو أيضا يضرب به المثل في البلاغة وفصاحة الكلام، أمّا سحبان فهو من وائل. انظر: الصّحاح للجوهري، (سحب). | سحبان بن زفر بن إياس الوائلي، من باهلة، خطيب يضرب به المثل في البيان يقال: «أخطب من سحبان» و«أفصح من سحبان) . اشتهر في الجاهليّة وعاش زمنا في الإسلام. وكان إذا خطب يسيل عرقا، ولا يعيد كلمة، ولا يتوقف ولا يقعد حتى يفرغ. أسلم في زمن النّبيّ ﷺ ولم يجتمع به، وأقام في دمشق أيام معاوية. وله شعر قليل وأخبار. مات سنة ٥٤ هـ. انظر: الأعلام للزّركلي: ٧٩/٣.

İsmail Durmuş, Mustafa Öz, "Sahbân el-Vâilî", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12.03.2021)

(٤) في القاموس المحيط للفيروزآبادي: (بقل) بلفظ: «عن شرائه» بدل «شراه». ولعلّه الصّواب.

(٥) سلّم الوصول: ٣٦٤/١؛ الأعلام للزّركلي: ٤٢/٢.

(٦) سورة الإسراء: ٨١.

الشَّعر. قال ابن قتيبة:[1] كثيرٌ من النّاس لا يُفَرِّقُونَ بين «الجبهة» و«الجبين»؛ ولابدّ من الفرق، فـ«الجبهة»: موضع السّجود، و«الجبينان»: يكتنفانها من الجانبين.[2] **(وَرِزْقُ النَّاسِ يَفِيضُ مِنْ يَمِينِهِ، نَوَاصِيهِ مَعْقُودَةٌ لِتَكْمِيلِ النُّفُوسِ وَلَا ضَيْرَ)** «النَّاصِيَةُ»: قُصاص الشَّعر؛ و«الضَّيْرُ»: الضّرر، يعني أنّ جُهده مبذولٌ لتكميل النّفوس البشريّة /[٨٦و] المستعدّة لتحصيل الكمال **(وَأَيَادِيهِ)** أي نِعَمُه. **(مَبْسُوطَةٌ كُلَّ الْبَسْطِ وَلَا سَرَفَ فِي الْخَيْرِ)** قيل لسخيّ:[3] «لَا خَيْرَ فِي السَّرَفِ»، فأجاب بعكسه[4] **(الْمَنْصُورُ مِنَ السَّمَاءِ، الْمُظَفَّرُ عَلَى الْأَعْدَاءِ، مُحْرِزُ مَمَالِكِ الدُّنْيَا)** أي مالكُها **(مُظْهِرُ كَلِمَةِ اللهِ الْعُلْيَا، سُلْطَانُ الْبَرَّيْنِ)** وهما بَرُّ روم إيلي وأناطولي **(خَاقَانُ الْبَحْرَيْنِ)** وهما بحر نيطش وبحر الرّوم؛ و«الْخَاقَانُ»: لقب مَلِكِ التُّرك **(سُلْطَان مُحَمَّدْ خَان)** عليه الرّحمة والغفران، الّذي توفّي يوم الخميس الرّابعَ من شهر ربيع الأوّل سنة ستٍّ وثمانين وثمانمائةٍ عن ثلاثٍ وخمسين سنةً **(أَسْعَدَهُ اللهُ فِي الدَّارَيْنِ، وَخَلَّدَ خِلَافَتَهُ وَسُلْطَانَهُ، وَأَيَّدَ بِالنَّصْرِ جُنُودَهُ وَأَعْوَانَهُ، وَجَعَلَ لَهُ مِنْ وِقَايَتِهِ حِصْنًا حَرِيزًا)** أي حصينًا **(وَنَصَرَهُ مِنْ عِنْدِهِ نَصْرًا عَزِيزًا، قَدْ اتَّصَفَ مِنَ الْأَخْلَاقِ بِأَزْكَاهَا)** أي بصَفْوَتِها وأحسنِها **(وَأَرْضَاهَا، وَمِنَ الْهِمَمِ بِأَعْلَاهَا وَأَسْنَاهَا)** أي أَرْفَعِها **(عَتَبَتُهُ الْعَلِيَّةُ مَحَطٌّ**

---

(١) أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوريّ، من أئمّة الأدب ومن المصنّفين المكثرين. ولد ببغداد وسكن الكوفة ثمّ ولّي قضاء دينور مدّة فنسب إليها. من كتبه «تأويل مختلف الحديث» و«أدب الكاتب» و«كتاب المعاني» و«عيون الأخبار» و«الشّعر والشّعراء» و«مشكل القرآن» و«المشتبه من الحديث والقرآن» و«تفسير غريب القرآن» وغيرها وهو كثير. توفّي ببغداد سنة ٢٧٦ هـ. انظر: الوافي بالوفيات: ٣٢٦/١٧؛ الأعلام للزّركلي: ١٣٧/٤؛ معجم المؤلّفين: ١٥٠/٦.
Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12.03.2021)

(٢) أدب الكاتب: ص ٣١، ولفظه: «الجَبْهة» و«الجَبِين» لا يكاد النّاس يفرّقون بينهما؛ فـ«الجبهة»: مَسْجَدُ الرّجل الّذي يصيبه نَدَبُ السّجود، و«الجبينان»: يكتنفانها، من كل جانبٍ جبينٌ.

(٣) هو أبو محمّد الحسن بن سهل السّرخسي وزير المأمون ووالدُ زوجته بوران، توفّي سنة ٢٣٦ هـ.

(٤) أي فأجاب ذلك الرّجل السّخيّ بعكس ما قيل له، حيث قال: «لَا سَرَفَ فِي الْخَيْرِ». انظر: خاصّ الخاص: ص ٨؛ التّمثيل والمحاضرة: ص ١٣٥.

لِرِحَالِ الْأَفَاضِلِ) «الْحَطُّ»: الوضعُ، يعني أنّها موضع نزولِهم حيث رَحَلُوا إليه من الآفاق، لإقباله عليهم، والتفاتِه إليهم **(وَسُدَّتُهُ السَّنِيَّةُ مَجْمَعٌ لِآمَالِ الْأَمَاجِدِ وَالْأَمَاثِلِ)** «الْعَتَبَةُ»: و«السُّدَّةُ»: بمعنًى؛ وقد اجتمع لديه ما لم يجتمع عند أحدٍ من الملوك لرغبته /[٨٦ظ] وحسن تربيته **(فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَهُ عَلَى السَّلَاطِينِ تَفْضِيلًا)** بهذه الخصالِ الكريمة، والخصائص العظيمة، كفتح قسطنطينية ونحوِه **(وَآتَاهُ مِنَ الْفَضَائِلِ مَا كَانَ جُمْلَةً وَتَفْصِيلًا، وَشَرَّفَهُ بِأُكْرُومَةٍ)** بضمّ الهمزة فِعْلُ الكَرَمِ **(ظَاهِرَةِ الْإِشْرَاقِ وَالطُّلُوعِ)**[١] أي عامّةِ النّفعِ باقيةِ الآثارِ كالشّمس في رابعة النّهار[٢] **(وَخَصَّهُ بِأَرُومَةٍ طَاهِرَةِ الْأَعْرَاقِ وَالْفُرُوعِ)** «الأَرُومَةُ»: - بفتح الهمزة وضمّها- الأصل **(وَجَعَلَ أَلْسِنَةَ الْفُضَلَاءِ بِنَشْرِ ثَنَائِهِ مُنْطَلِقَةً، وَرِقَابَ الْعُلَمَاءِ بِطَوْقِ عَطَائِهِ مُتَطَوِّقَةً)** لكثرة إلطافه إليهم، ووَفْرَةِ إنعامه عليهم؛ ولا شكّ أنّ «الإنسان عبيد الإحسان»،[٣] وإن أعتقه النّسيان، قوله: **(بَعَثَنِي)** جواب «لَمَّا»، أي دعاني **(مَا رَأَيْتُ مِنْ الْتِفَاتِ خَاطِرِهِ الْفَيَّاضِ إِلَى عِلْمِ الْحِسَابِ)** وقوله: **(إِلَى أَنْ أَلِّفْتُ، مُخْتَصَرًا فِي هَذَا العِلْمِ)**[٤]متعلّقٌ[٥] بقوله: «بَعَثَنِي». ولا يخفى أنّ العلومَ الرّياضّيةَ بِأَسْرِهَا مُلْتَفَتٌ إليها ومرغوبٌ فيها عند فضلاء الملوك، سيّما عند هذا السّلطان العظيم الشّأن، ونَجْلِهِ السّعيد السّلطان بايزيد خان، فإنّهما كانا يطالعان كُتُبَها ويقرآن على أفاضل عصرهما كالمولى خواجه

---

(١) - والطّلوع، صح هامش.

(٢) - كالشّمس في رابعة النّهار، صح هامش.

(٣) هذا مثل من أمثال العرب وفي كتب الأمثال بلفظ: «النّاس عبيد الإحسان»، انظر: جمهرة الأمثال: ٣٠٣/٢؛ مجمع الأمثال: ٣٥٨/٢.

(٤) - في هذا العلم، صح هامش.

(٥) لمزيد من التفصيل حول التّعلّق انظر:

Fatih Ulugöl, “Arap Dili Gramerinde Şibh-İ Cümle ve Taalluk”, *Bilimname Dergisi* 37/1 (2019), 477-508.

زاده،[1] و ميرم جلبي،[2] وكذلك سائر العلماء حسبما يقال: «النَّاس /[٨٧و] عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ»؛ ثم أخذ النّاس يَزْهَدُونَ فيه لعدم رَغبة سلطانهم، وقلّةِ المَيل إلى جانب عِرفانهم ظنًّا منهم أنّه مُعَاوِقٌ للشّرعيّات ومستغنًى عنه في الدِّيانات؛ فهيهاتَ هيهات (**عُجَالَةَ الْوَقْتِ**) «الْعجَالَةُ»: -بضمّ العين وكسرها- ما تَعَجَّلْتَهُ من شيءٍ. (**وَسَمَّيْتُهُ بِـ«الرِّسَالَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ» تَيَمُّنًا بِاسْمِهِ الشَّرِيفِ، وَتَبَرُّكًا بِرَسْمِهِ الْمُنِيفِ، رَجَاءَ أَنْ يَشْتَهِرَ فِي الْبُلْدَانِ وَالْأَمْصَارِ**) أي المَرْجُوُّ في تسمية المؤلَّف بذلك الاسم اشتهارُه، أو التّسميةُ به للرّجاء المذكور (**اشْتِهَارَ الشَّمْسِ فِي رَابِعَةِ النَّهَارِ**) أي وسطِه (**وَيَبْقَى**) ذلك التّأليفُ (**بَقَاءَ الدُّهُورِ وَالْأَعْوَامِ، وَلَا يَفْنَى بِمُرُورِ الشُّهُورِ وَالْأَيَّامِ**) والمصنّفُ -رحمه الله- لخّص هذا التّأليفَ

---

(١) مصلح الدّين مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي المعروف بالمولى خواجه زاده: قاض، من علماء الدّولة العثمانيّة. مولده ووفاته في بروسة وإليها نسبته. تعلم وعلّم فيها، واتصل بالسّلطان محمّد خان فجعله معلمًا له، فأقرأه متن عز الدين الزّنجاني في علم الصّرف ثمّ عيّن قاضيا للعسكر في أدرنة فقاضيًا بها ثمّ في القسطنطينية. ولمّا مات السّلطان محمّد ولّاه السّلطان بايزيد الفتوى في بروسة فاستمرّ الى أن توفّي سنة ٨٩٣ هـ. له «كتاب التهافت» في المحاكمة بين «تهافت الفلاسفة» للغزالي و«تهافت التّهافت» لأبي الوليد ابن رشد، صنّفه بأمر السّلطان محمّد الفاتح العثماني، و«حاشية على شرح المواقف» ألفها بأمر السّلطان بايزيد، ولم يتمها، وحواش وشروح في الحكمة وغيرها. انظر: الشّقائق النّعمانيّة: ص ٧٦؛ الكواكب السّائرة: ٧١/١؛ الفوائد البهيّة: ص ٢١٤؛ الأعلام للزّركلي: ٢٤٧/٧؛
Saffet Köse, "Hocazâde Muslihuddin Efendi", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12.03.2021)

(٢) كتب بالهامش: فإنّه صنّف «شرح الزّيج» حين قرأ السّلطان بايزيد عنه. «منه». | محمود بن محمد، ابن قاضي زاده ويقال له «ميرم جلبي» فلكي رومي حنفي كان قاضيا بعسكر (أنا طولي) وقرأ عليه بايزيد خان العلوم الرياضية. ودرّس في عدة بلدان توفّي سنة ٩٣١ هـ. وله مصنّفات منها «شرح الرّسالة الفتحيّة» لعلي القوشجي، و«رسالة في سمت القبلة» و«أحكام الطالع في الضّمائر والخبايا». انظر: الشّقائق النّعمانيّة: ص ١٩٨؛ سلّم الوصول: ٣١٧/٣؛ ص ١٨٩؛ الأعلام للزّركلي: ١٨٧/٧؛
İhsan Fazlıoğlu, "Mîrim Çelebi", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12.03.2021)

من كتاب **مفتاح الحساب** عُجَالَةً[1] وأهداه إلى السّلطان المذكور لمّا قَدِمَ من بلاده؛ فكأنّه استصغره[2] بالنّسبة إلى قوّة طبعِه وتبحّره في الرّياضيّات؛ ولذلك قال: (**وَفِي نِيَّتِي إِنْ كَانَ فِي الْأَمَلِ فُسْحَةٌ، وَفِي الْأَجَلِ مُهْلَةٌ، وَنَصَرَنِي دَوْلَةُ السُّلْطَانِ نَصْرًا عَزِيزًا، وَوَجَدْتُ فِي ظِلِّهِ الظَّلِيلِ كَنَفًا حَرِيزًا**) «الْكَنَفُ»: -مُحَرَّكَةً- الحِرز والسِّتر (**أَنْ أَصْنَعَ بَعْدَ ذَلِكَ كُتُبًا مَبْسُوطَةً، وَأَرْجُو مِنَ اللهِ أَنْ يَقَعَ مِنْ حَضْرَتِهِ** /[٨٧ظ] **مَقَامَ الْقَبُولِ وَالرِّضَا، وَلِمِثْلِ هَذَا فَلْيَجْتَهِدْ أَرْبَابُ الْبَصَائِرِ وَالنُّهَى**) وهو بضم النّون العقل.

قوله: (**هَذَا**): فصلُ خطابٍ، أي خُذْ هذا (**وَالْكِتَابُ مُؤَسَّسٌ**) أي مرتّبٌ. (**عَلَى فَنَّيْنِ**) الفنّ: الضّرب من الشّيء، ويقال لـ«لعلم»: فَنٌّ، ويُطْلَقُ على نوعٍ منه، وهو المراد ههنا (**الْفَنُّ الأَوَّلُ فِي عِلْمِ الْحِسَابِ**) وهو قِسْمٌ من العلم الأوسط الّذي هو قسمٌ من الحكمة النّظريّة، لأنّها إمّا علمٌ بأحوال ما لا يَفْتَقِرُ في الوجود الخارجيّ والتّعقّلِ إلى المادّة كـ«الإله»، وهو العِلم الأعلى، ويسمّى: بـ«الإلهيّ»، و«الفلسفة»، و«العلم الكلّيّ»، و«ما بعد الطّبيعة». وإمّا علمٌ بأحوال ما يَفْتَقِرُ إليها في الوجود الخارجيّ دون التّعقّلِ كـ«الْكُرَةِ»، وهو العلم الأوسط، ويسمّى: بـ«الرّياضيّ» لارتياض الذّهن به، وبـ«التّعليميّ» لأنّهم كانوا يقدِّمونه في التّعليم. وإمّا علمٌ بأحوال ما يَفْتَقِرُ إليها في الوجود الخارجيّ والتّعقّلِ كـ«الإنسان»، وهو العلم الأَدنى، ويسمّى: بـ«الطّبيعيّ». وهذه الأقسام الثّلاثة أصولُ الحكمةِ النّظريّةِ؛ ولكلٍّ منها فروعٌ. ثمّ إنّ العلم الرّياضيَّ أربعةُ أقسامٍ: «الهندسة»، و«الهيئة»، و«الحساب»، و«الموسيقى». وأَقْدَمُ الرّياضيّاتِ «علمُ /[٨٨و] العدد»، لأنّه أَقْرَبُها تَنَاوُلًا، ثمّ «الهندسة»، ثمّ «الهيئة»، ثمّ «التّأليف» كما في إخوان الصّفا. والمراد بالافتقار إلى المادة وعدمه: أنّ البحث إن كان على وجهٍ ينطبق على المجرّد فقط أو على المادّيّ والمجرّد فهو من «الإلهيّ»، كالبحث عن «الوجود» و«العلّة» و«الوحدة» و«الكثرة». وإن كان على وجهٍ لا ينطبق إلا على المادّيّ، فإن لم يفتقر إليها تَعَقُّلًا فهو

(١) أي: على وجه العجلة والسّرعة.

(٢) الضّمير الأوّل راجع إلى المصنِّف، والثّاني راجع إلى التّأليف.

من «الرّياضيّ»، و«العدد» من هذا القبيل، إذ لا يُبْحَثُ عن أحواله إلّا على وجهٍ ينطبق على المادّيّات، لعدم تعلّق غرضٍ على أعمِّه؛ فلا يرد على تقسيمهم: أنّ «العدد» مما لا يَفْتَقِرُ إلى المادّيّ أصلًا لوجوده في المجردّات كـ«العقول العشرة» فينبغي أن يكون من «الإلهيّ». والفنّ الثّاني في «علم المساحة»، وهو أخصُّ من مطلق «الحساب»، لأنّه يُبْحَثُ فيه عن قوانين استعلام مقادير الجسم التّعليميّ من حيث العدد كما سيأتي (**وَهُوَ**) أي الفنّ الأوّل (**مُشْتَمِلٌ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَخَمْسِ مَقَالَاتٍ**) لأنّ المذكور في الكتاب إمّا أن يكون /[٨٨ظ] من المقاصد أو لا؛ الثّاني «المقدّمة»؛ والأوّل إمّا أن يتعلّق بحساب أهل الهند، فهي «المقالة الأُولى»؛ أو يتعلّق بحساب أهل النّجوم، فهي «المقالة الثّانية»؛ أو يتعلّق بحساب الجبر والمقابلة فـ«المقالة الثّالثة»؛ أو يتعلّق بحساب الخطّائين فـ«المقالة الرّابعة»؛ أو قواعد شتّى فـ«المقالة الخامسة» (**الْمُقَدِّمَةُ فِي التَّعْرِيفَاتِ**) أي الأقوالِ الدّالةِ على ماهية ما يذكر في المسائل، كقوله: (**الْحِسَابُ: هُوَ الْعِلْمُ بِقَوَانِينِ اسْتِخْرَاجِ مَجْهُولَاتٍ عَدَدِيَّةٍ**).

Kaynakça / References

Aclûnî, İsmail. “Keşfu’l-Hafâ”, tahkik: Abdulhamid Hindâvî, el-Mektebetu’l-Asriyye, yy, 2000.

Bağdâdî, İsmail paşa. “Hediyyetu’l-Arifîn”, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut-1951.

Bursalı Mehmed Tahir efendî, “Osmanlı Müellifleri”, Matba-i Amire, İstanbul- 1915.

Cengiz Aydın, “Ali Kuşçu”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/408-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Cevherî, İsmail. “Tâcu’l-Luga vi sihâhu’l-Arabiyye”, tahkik: Ahmed abdulgafur Ata, Dâru’l-İlim, 4. Baskı, Beyrut, 1987.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. “et-T’rîfât”, tahkik: komisyon, Dârul’-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut-1983.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. “Hâşiye ‘alâ şerhi’l-Metâli”, Matba-i Amire, İstanbul- 1277.

Ebû Hilâl, el-Askerî. “Cemheretu’l-Emsâl”, Dâru’l-Fikir, Beyrut, ty.

Ebu’lbekâ, Eyyûb. “el-Külliyyât”, Tahkik: Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut. ty.

Ednevî, Ahmed b. Muhammed. “Tabâkâtu’l-Müfessirîn”, tahkik: Süleyman b. Salih el-Hazzî, Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, Suudi Arabistan,1997 .

Erdoğan Baş, “Şeyhzâde”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2010 ,

Faruk Sümer, “Uzun Hasan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/261-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2012 .

Fatih Ulugöl, “Arap Dili Gramerinde Şibh-İ Cümle ve Taalluk”, Bilimname Dergisi 37/1 (Nisan 2019), 477-508.

Firûzâbâdî, Mecduddin. “el-Kâmûsu’l-Muhît”, tahkik: Mektebu tahkiki’t-Turâs, Müessesetu’r-Risâle, 8. baskı, Beyrut-2005.

Gazzî, Necmuddin. “el-Kevâkibu’s-Sâire”, tahkik: Halil el-Mansûr, Dârul’-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut-1997.

Gazzî, Takiyyüddîn. “et-Tabkâtu’s-Seniyye fî terâcimi’l-Hanefiyye”, tahkik: Muahmmed Abdulfettah el-Huluv, Dâru’r-Rifâî, yy. ty .

Hamevî, Yakût. “Mu’cemu’l-Udebâ”, tahkik: İhsân Abbâs, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut-1993.

Hüseyin Yazıcı, “İbn Kuteybe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20/150-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali. “ed-Dureru’l-Kâmine fî ayâNİ’L-Mieti’s-Sâmine”, tahkik: Muhammed Abdulmuîd Dân, Meclisu Dâireti’l-Meârifi’l-Osmaniyye, 2. baskı. hindistan, 1972 .

İbn Hallikân, ebu’l-Abbâs. “Vefeyâtu’l-Ayân”, tahkik: İhsân Abbâs, Daru Sâdır, Beyrut-1994.

İbn Kuteybe, ebû Muhammed. “Edebu’l-Kâtib”. tahkik: Muhammed muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetu’t-Ticariyye, 4. Baskı, Mısır-1963.

İbn Tağriberdî, ebu’lmehâsin. “en-nucûmu’z-zâhire fî mulûki mısır ve’l-Kâhire”, Vizâretu’s-Sekâfeti ve’l-İrşadi’l’-Kavmî, Dâru’l-kutub, Mısır, ty.

İbnu’l-Fuvvatî, Kemaluddîn. “Mecma’u’l-Adâb fî Mu’cemi’l-Alkâb”, tahkik: Muhammed el-Kâzım, Vizâretu’s-Sekâfeti ve’l-İrşadi’l-İslamî, İran-1416.

İbnu’s-Semîn, Şihabuddin. “Umdetu’l-HuffÂz fî tefsiri eşrefi’l-Alfâz”, tahkik: Muhammed Bâsil Uyunu’s-Sûd, Dârul’-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut-1996.

İhsan Fazlıoğlu, “Ali Kuşçu’nun el-Risâlet el-Muhammediyye fi el-hisâb adlı eserine Kâtip Çelebî'nin yazdığı şerh: Ahsen el-hediyye bi-şerh el-Muhammediyye”. Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi, 17 (2007), 113-125.

İhsan Fazlıoğlu, “Mîrim Çelebi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2005 .

İsmail Durmuş- Mustafa Öz, “Sahbân el-Vâilî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/511-512. İstanbul: TDV Yayınları, 2008 .

Kâtib Çelebi, Muastafa. “Keşfu’z-zunûn”, Mektebetu’l-Musennâ, Bağdat, ty.

Kâtib Çelebi, Muastafa. “Mîzânu’l-hak fî ihtiyâri’l-ehak”, matbaatu ebdu’d-diyâ, Kostantiniyye, 1306.

Kâtib Çelebi, Muastafa. “Sullemu’l-Vusûl İlâ tbakâti’l-Fuhûl”, tahkik: Mahmûd Abdulkadir, Mektebetu İrsîkâ, İstanbul, ty.

Kehhâle, Ömer Rızâ. “Mu’cemu’l-Müellifîn”, Mektebetü’l-Müsennâ, Beyrut, ty.

Kemalpaşazâde, Şemsuddîn. “Risâle fî tahkîki’l-Kelimeti’l-Acemiyye”, tahkik: Muhammed suvaî, el-Cafân ve’l-Câbî li’t-Tibâeti ve’n-Neşri, Kıbrıs-1991 .

Kuşeyrî, Abdulkerim. “Letâfu’l-İşârât”, tahkik: İbrahim el-Besyûnî, el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-Amme li’l-Kuttâb, 3. Baskı, Mısır, ty.

Leknevî, ebu’lHasenât. “el-Fevâdu’l-Behiiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye”, matbaatu Dâris-Seade, Mısır, ty.

Meydânî, ebu’l-Fadl. “Mecmau’l-Emsâl”, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ty.

Müstekimzâde, Süleyman. “Tuhfe-i hattâtîn”, Türk tarih ecümeni neşriyatı, sayı: 12, İstanbul-1928.

Orhan Şaik Gökyay, "Kâtib Çelebi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/36-40. Ankara: TDV Yayınları, 2002 .

Sadreddin Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993 .

Safedî, Salahuddin. "el-Vâfî bi'l-Vefeyât", tahkik: Ahmed el-Arnavut-Türki Mustafa, ", Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut-2000.

Saffet Köse, "Hocazâde Muslihuddin Efendi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 18/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 1998 .

Seâlibî, Abdulmelik. "et-Temsîl ve'lMuhadara", tahkik: Muahmmed Abdulfettah el-Huluv, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kuttab, 2. baskı, yy, 1981.

Seâlibî, Abdulmelik. "Hassu'l-Has", tahkik: Hasan el-Emin, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ty.

Suyûtî, Celâluddîn. "Buğyetu'l-Vuât", tahkik: Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Lübnan, ty.

Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2002 .

Şevkânî, Muhammed b. Ali. "el-Bedru't-Tâli bi mahâsini men ba'de'l-Karni's-Sabi", Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.

Tüsterî, ebû Muhammed. "Tefsîru't-Tüsterî", tahkik: Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1423.

Yakup Kızılkaya, "Arif Mustafa el-Kütâhî'nin Risâle fî Aksami'l-İsti'âre Adlı Eserinin Değerlendirilmesi ve Tahkiki", Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (Haziran 2020), 631-649.

Ziriklî, Hayruddîn. "el-'Alâm". Darul'ilim li'l-Melâyîn, 15. baskı. Yy. 2002.

Kassâb el-Kerecî'nin Tefsiri Nüketu'l-Kur'an'da Hakikat ve Mecazın İtikatla İlişkisi

Abdulrahman Mohammad

lisansüstü Araştırmacı, Kastamonu Üniversitesi, Türkiye

E-posta: Golanss1967@gmail.com
Orcid ID: 0000-0001-6219-5067

Araştırma Makalesi Geliş: 11.09.2021 Kabul: 26.10.2021 yayın : 31.10.2021

Özet:

Bu çalışmada Arap belâgatındaki hakikat ve mecaz konusunun itikatla ve yaratıcıya ilişkin duruşla bağlantısı işlenmektedir. Bu bağlantı Kassâb el-Kerecî adıyla meşhur olan İmam Muhammed b. Alî'nin tefsiri "en-Nüketu'd-Dâlle alâ'l-Beyân fî Envâi'l-Ulûm ve'l-Ahkâm" adlı eseri bağlamında incelenecektir. Nitekim o tefsirinde, Kur'an'dan getirdiği çok sayıda hakikat-mecaz örneğiyle bu konunun itikadi duruşla olan ilişkisini ortaya çıkarmıştır. Zira bu konu Mutezile ve Cehmiyye gibi kelami mezheplerin itikadi görüşleriyle yakından ilgilidir. Böylece o, bu konuya olan tavrını ortaya koyarak düşüncesini savunmuş ve hasımlarının görüşlerini çürütmeyi hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler:

Belâgat, el-Kassâb, Beyan İlmi, Hakikat, Mecaz.

Atif İçin /For **Citation/للاستشهاد**: Mohammad, Abdulrahman. (2021). Kassâb el-Kerecî'nin Tefsiri Nüketu'l-Kur'an'da Hakikat ve Mecazın İtikatla İlişkisi. Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi – DÂD. Cilt/Volume 2, Sayı/ Issue 4, 519-565 https://www.daadjournal.com/

* Bu çalışma "Kassâb el-Kerecî'nin Tefsiri (en-Nüketu'ddâlle 'Alâ'l- Beyân Fî Envâ'İ'l-Ulûm ve'Lahkâm) Eserinde Belağat İlmi Konuları" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır

الحقيقة والمجاز وعلاقتهما بالعقيدة في تفسير نكت القرآن للقصاب الكرجي

عبد الرحمن محمد

باحث دراسات عليا بجامعة قسطمونى، تركيا

البريد الإلكتروني: Golanss1967@gmail.com

معرف (أوركيد): 0000-0001-6219-5067

بحث أصيل الاستلام: ١٢-٠٩-٢٠٢١ القبول: ٢٦-١٠-٢٠٢١ النشر: ٣١-١٠-٢٠٢١

الملخص:

يتناول هذا البحث علاقة الحقيقة والمجاز في البلاغة العربية بالعقيدة والموقف من الخالق، وذلك في إطار تفسير (النُّكَت الدَّالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام) للإمام محمّد بن علي المشهور بـ"الكَرَجي القصَّاب"، حيث يظهر في تفسيره ارتباط الموقف العقدي بقضية الحقيقة والمجاز التي عرض لها مواضع عديدة من كتاب الله تعالى، بسبب علاقتها بالآراء العقدية للمذاهب الكلامية، كالمعتزلة والجهمية، وهو في ذلك يُظهر موقفه من هذه القضية ويدافع عنه ويسعى إلى دحض مذهب مخالفيه.

الكلمات المفتاحية:

البلاغة، القصاب الكرجي، علم البيان، الحقيقة، المجاز.

Truth and Metaphor:Their Connection to Faith in the Interpretation of the Qur'an Benefits by the Kargi Qassab

Abdulrahman Mohammad

Postgraduate Researcher, Kastamonu University, Turkey

E-mail: Golanss1967@gmail.com

Orcid ID: 0000-0001-6219-5067

Research Article Received: 12.09.2021 Accepted: 26.10.2021 Published: 31.10.2021

Abstract:

This research deals with the relationship of truth and metaphor in Arabic rhetoric to creed, in the context of the interpretation (benefits on the statement in the sciences and judgments) of Imam Mohammed Ben Ali, who is famous for his "Karji al-Qassab." You will note that he does not fully deny the metaphor, but rather in the verses on the qualities of God; He argues that his adjectives are prima facie, and that his rule is that the epistle of the known term must be presented on its very inside. unless consensus has been reached that the meaning is the subconscious, unlike the mustachios and otherness who gave the epistles and gave them the metaphor, and in so doing the Creator disclaimed the metaphor and incarnation.

Keywords:

Rhetoric, penance, creed, statement science, truth, metaphor.

Giriş:

Beyan ilmi insanda etki bırakan sanatlı söz biçimlerini inceleyen ilimdir. Tek bir mana birçok farklı biçimde ifade edilebilir.(1) Bu ifade biçimlerinin tek işlevinin güzellik olduğu ise söylenemez. Güzellik işlevinin de önemli olduğu ve insanın konuşmasının gayelerinden biri olduğu hususunda şüphe yoktur. Ancak bu işlev, sözün asıl söylenme amacı değildir. Araştırmacıya göre insan, güzelliği yalnızca güzellik için istemez; bilakis onu yaşadığı dünyayı anlamlandırmak, hemcinsleriyle arasındaki ilişkiyi belirlemek için bir araç kılar. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda -araştırmacıya göre- insanın konuşmasında yer verdiği beyan türlerini incelerken bunların yalnızca güzellik yönleri üzerinde durmak anlamsızdır. Bunları sosyoloji, felsefe, psikoloji ve din ilimleri gibi diğer beşerî ilimlerle bağlantılı şekilde işlemek gerekir. Bu bağlantı sözlü sanatlarda olduğu kadar resim, müzik ve heykeltıraşlık gibi sözlü olmayan sanatlarda da kurulabilmektedir. Bu bağlantı birtakım sorulara cevap vermeye çalışır: İnsan neden sözlü ve sözlü olmayan ifade biçimlerinde sanata yönelir? Tüm dillerde insan neden mecaza, teşbihe ve kinayeye meyleder? Neden bir müzik aleti çalmaktan veya dinlemekten haz duyar? Neden renkleri ve biçimleriyle her bakımdan uyumlu bir tablo gördüğünde bu güzellik insanı etkiler? İnsan bu sanatları ortaya koyarken kendinde bulduğu şey nedir? Tüm bunlar yoluyla yapmaya çalıştığı şey kendisini ve dünyayı anlamak değil midir? Gördüğü ve bildiği zahirden görülmeyen meçhule geçiş yaparak kendi içinde gizli meçhule duyduğu özlemi hafifletmek mi ister? Bu haliyle o, adeta gaip alemdeki yaratıcısına kendisini yakınlaştıracak bir vesile yapmış gibidir. Beyanda da insan, aklında dönüp duran şeyi ifade edecek bir yol seçer ve ortaya

(1) Fadl Hasan Abbâs, **el-Belâğa Fünûnuhâ ve Efnânuhâ: İlmu'l-Beyân ve'l-Bedî,** Dâru'l-Furkan, Ammân 2007, s. 14.

koyduğu ifade zihnindeki anlamların bir parçası olarak ortaya çıkar.

Kur'an'daki sözlü sanatlar incelenirken kurulan bağlantı ise beşerî sanatla diğer ilimler arasındaki bağlantıdan farklıdır. Beşerî beyanı inceleyen kişi yukarıda zikredilen soruların cevabını ararken Kur'an beyanında bağlantı, bu beyanın muhatabının beyana dair idraki ile fıkıh ve itikat gibi ona bağlı diğer ilimler arasında kurulur. Yani bu beyan türünde ilişki, sözün kendisiyle muhatap arasındadır. Beşerî beyandaki ilişki ise söz, sözün sahibi ve aklındaki mana arasında kurulur. Bu bölümde beyan ilminin sözlük ve terim anlamları açıklandıktan sonra ilahi beyanın fıkıh ve itikatla olan ilişkisine dair bir örnek sunulacaktır.

1. Beyan İlminin İtikat ile İlgisi

Kassâb el-Kerecî'nin tefsirinde geçen beyân meselelerine girmeden önce bu ilmin İslamî fikir akımlarıyla ilgisi üzerinde durulması gerekir. Zira Kassâb'ın tefsirinde hakikat, mecaz, teşbih, kinaye ve istiare konuları onun inandığı itikadî fikirleri savunması ve kelam ehlinden muhaliflerine itirazlarda bulunması çerçevesinde ele alınmıştır. Öte yandan itikadî fikir ayrılıkları Allah'ın sıfatlarının konu edildiği ayetlerin tefsirinde bu sıfatları hakiki ya da mecaz olarak anlama noktasında bir ihtilaf doğurmuştur.

Allah'ın sıfatlarının hakiki ya da mecaz olması konusu Kassâb'ın üzerinde durduğu ve diğer belâğî meselelerin aksine uzun uzun açıkladığı en önemli konulardan sayılır. Bu sıfatların ilki kelam ilminin de en önemli meselelerinden biri olan kelâm sıfatıdır. Bu meselenin dinî ve dilsel iki yönü vardır; dinîdir çünkü kelâm sıfatı ilahi sıfatlardan biridir, dilseldir çünkü Allah'ın kelâmı insanlar tarafından beşerî lafızlardan oluşan

dilsel bir biçimde algılanır.[1] Aynı zamanda İslami fikir akımlarının temel ihtilaf noktalarından birini teşkil eden bu konu, başlangıçta dinî ve siyasi bir karakterdeyken daha sonra usûl ilmi, dil, beyân ve tefsir alanlarına intikal etmiştir.[2]

Konunun bu çalışma için önemli olan kısmı ise bu ihtilafın dil ve beyân alanlarına yansımasıdır. Bu yansımanın sebebi alimlerin kelâmî konulardaki ihtilaflarını dilsel araştırmaya tabi tutmalarıdır. Bu bağlamda her akımın temsilcileri dil ve beyanda kendilerine has, inançlarını ve doktrinlerini destekleyen teoriler geliştirmiştir.[3] Kassâb'ın tefsiri "Nüketu'l-Kur'an"da da bu olguya rastlanmakta, Kassâb ile onun görüşlerini çürütmeye çalıştığı kelam ekolleri, özellikle de Mutezile ekolü arasındaki fikir ayrılıkları net bir şekilde görülmektedir.

Mutezile ile Ehli sünnet ekolleri Allah'ın sıfatlarının hakiki ya da mecaz oluşu noktasında ihtilaf etmiştir. Mutezile, Allah'ın kelâm sıfatının Allah'ın zâtı ile kaim olan zâtî bir sıfat olmadığına inanmışlardır. Zira onlara göre kelâm, cisim olmanın işaretlerinden biri olup mutlak tenzihle çelişki arz eder. Kelâm sıfatı zât ile birlikte kadim olan ezelî bir sıfat da değildir; çünkü onlara göre hem zâtın hem de kelâm sıfatının kadîm olması çok sayıda kadîm varlık olmasına yol açar ve bu da tevhit akidesiyle çelişir.[4] Dolayısıyla Allah'ın sıfatları konusunun Mutezile'yi mecaz hakkında araştırma yapmaya iten konulardan biri olduğu söylenebilir. Bu bağlamda onlar, Allah'ın sıfatlarına ilişkin bazı ayetlerin zahirinin kendi doktrinleriyle çeliştiğini görmüşler; bu

(1) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, Dâru'l-Îman, Beyrut 1989, s. 14.
(2) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime,** s. 21.
(3) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime,** s. 16.
(4) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime,** s. 21.

ayetleri tevil etme yoluna giderek[1] Allah'ın sıfatlarını ve kıyamet gününde görülmesini nefyetme noktasında mecaza dayanmışlardır.[2] "Mecaz tevil yollarından biridir ve tevil eden kişi lafzı hakiki manadan mecazî manaya hamleder."[3] Nasr Hâmid Ebû Zeyd mecaz kavramının olgunlaşmasında Mutezile'nin rol oynadığını savunmaktadır.[4]

Allah'ın kıyamet gününde görülmesinin caiz olup olmadığı hususu da Kassâb'ın tefsirinde işlediği önemli hususlardandır. Bu konunun işlenişinde Kassâb ile Mutezilî hasımları arasındaki ihtilaf açık bir şekilde görülmektedir. Rü'yet konusu tevhit ve Allah'tan cisimliği nefyetme konularıyla da yakından ilgilidir. Bu nedenle Mutezile Allah'ın dünyada ve ahirette herhangi bir surette görülemeyeceğini savunmuş ve muhaliflerinin onların aleyhine delil olarak gösterdiği ayetleri tevil etme yoluna gitmiştir.[5]

Ehli sünnetin Allah'ın sıfatlarından bahseden ayetleri zahiriyle kabul edip mecaza yormadıklarını Ahmed Ebû Zeyd şu sözleriyle ifade etmiştir:

> "Ehli sünnet Allah'ın kendisini nitelediği her isim ve sıfata herhangi bir arttırma, eksiltme, mecaza yorma, zahirine muhalif bir tefsirde bulunma ve yaratılmışların sıfatlarına benzetme olmaksızın iman etmektedir.

---

(1) Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha'l-İ'tizâlî fî'l-Beyân ve İ'câzi'l-Kur'an,** Mektebetu'l-Me'ârif, Ribat 1986, s. 172; Sammûd, a.g.e., s. 37.

(2) Bkz.: Îhâb Necmî, **el-Luğa ve'l-Mezhebiyye,** Mısru'l-Arabiyye, Kahire 2015, s. 156.

(3) et-Tâhir Âmir, **et-Te'vîl ınde'l-Müfessirîn mine's-Selef,** Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, s. 197.

(4) Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **el-İtticâhu'l-Aklî fî't-Tefsîr,** Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1983, s. 5.

(5) Bkz.: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, a.g.e., s. 190.

> Allah'ın semî' ve basîr olması onun sem' sıfatıyla duyduğu ve basar sıfatıyla gördüğü anlamına gelir. Aynı şekilde alîm olması onun ilim sıfatıyla bilmesi demektir."(1)

İslam mezheplerinin itikadî düşünceleriyle bağlantılı olan bir diğer belâğî mesele de Allah'ın kendisini isimlendirdiği ve daha sonra insanlar için kullanılan isimler hakkındadır. Kimileri bu isimlerin hakiki olduğunu kimileri ise mecaz olduğunu iddia etmiştir.(2) İbnu'l-Kayyim bu konu hakkındaki görüşleri şöyle anlatmıştır:

> "Nazar ehli hayy, semî', basîr, alîm, kadîr, melik vb. gibi Allah'a ve kullara verilen isimler hakkında ihtilafa düşmüştür. Kelam alimlerinden bazıları bu sıfatların insanlarda hakiki, Allah'ta ise mecazî olduğunu söylemiştir. Böyle söyleyenler Cehmiyye'nin en aşırı grubu olup bu görüş de en çirkin ve fasit görüştür. İkinci görüş bunun tam tersi olup bahsedilen isimlerin Allah'ta hakiki, insanlarda ise mecazî olduğunu savunur. Ebu'l-Abbâs en-Nâşi' bu görüşü savunanlardandır. Üçüncü görüş ise bu isimlerin hem Allah'ta hem de insanlarda hakiki olduğu yönündedir. Ehli sünnetin de savunduğu bu görüş doğru olandır."(3)

Ahmed Ebû Zeyd "Cehmiyye" lafzını ehli sünnetten biri kullandığında Mutezile'nin de kastedildiğini belirtir.(4)

---

(1) Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, s. 44.

(2) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha,** s. 174.

(3) İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, **Bedâi'u'l-Fevâid,** Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut t.y., c. 1, s. 164.

(4) Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha,** s. 175-6.

İtikadî sonuç doğuran belâğî meselelerden bir diğeri de mecazın doğru ve yalanla olan ilişkisidir. Bu konu İbn Kuteybe'nin de ilgisini çekmiş ve Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an eserinde sözün çoğunun mecaz olduğunu söylemiştir.(1) İbn Kuteybe bu anlamda mecazı desteklemiş ve yalan olduğunu söyleyenlere katılmamıştır. Bu görüşüyle o, radikal görüşlere sahip şiir eleştirmenlerinin aleyhine mübalağalı ve aşırıya kaçan ifadelerde bulunan şairlere destek olmuştur. Ona göre bu ifadeler caizdir çünkü bunlardan kasıt ifadede abartı ve tekidi sağlamaktır.(2) Bu görüşün benzeri Kassâb'ın teşbihte mübalağayı caiz görüp bunu yalan olarak değerlendirmemesinde görülecektir.

Hammâdî Samûd ehli sünnetin çoğunun mecazın varlığı konusunda Mutezile'yle aynı düşündüğünü söylemiştir. Zahiriler ise mecazı reddetmiş ve yalanla eşdeğer görmüşler, bu nedenle Kur'an'ı da mecazdan tenzih etmişlerdir.(3) Sâlim Rahîl de Hanbelîlerin ve bir kısım Mâlikîlerin mecazın Kur'an'da olmadığını ancak Kur'an dışında var olduğunu savunurken İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim'in hem Kur'an'da hem de genel olarak dilde mecaz olmadığını düşündüğünü aktarır.(4) Ahmed Ebû Zeyd de Ahmed b. Fâris ve Abdulkahir el-Cürcânî gibi ehli sünnet alimlerinin mecazı inkar etmeyip varlığını kabul ettiğine işaret etmiş, "mecaz destekçilerinin son tahlilde galip geldiğini ve alimlerin çoğunun da bu görüşü kabul ettiğini" belirtmiştir.(5) Suyûtî İslami mezheplerin mecaz konusundaki görüşlerini nakletmiş ve alimlerin çoğunun Kur'an'da mecazı kabul ettiğini, Zâhirîler ile Şafiî ve Mâlikî alimlerden bir kısmının ise

(1) Bkz.: Sammûd, a.g.e., s. 332.

(2) Sammûd, a.g.e., s. 334.

(3) Sammûd, a.g.e., s. 43.

(4) Bkz.: Sâlim Ferec Rahîl, *"Kudsiyyetu'n-Nass beyne'l-Hakikati ve'l-Mecâz"*, **en-Nusûsu'l-Arabiyye Kadîmuhâ ve Hadîsuhâ ve Ra'yu'n-Nukkad ve Ulemai'l-Luğa Sempozyumu** (13-14 Kasım 2019), s. 9.

(5) Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha,** s. 232.

reddettiğini söylemiştir. Daha sonra mecazı reddedenlerin delillerinden söz etmiş ve onların mecazı yalana yakın gördüklerini, Kur'an da yalandan münezzeh olduğu için Kur'an'da mecaz olmasını kabul etmediklerini ifade etmiştir. Ayrıca "konuşanın ancak hakiki manayı ifade etmekten aciz kaldığı yerde mecaza meylettiği ve Allah için böyle bir durumun imkânsız olduğu" görüşüne yer veren Suyûtî bu görüşü kabul etmemiş ve "Bu şüphe batıldır. Kur'an'da mecazın vaki olduğu yerlerde güzellik unsuru ağır basmaktadır. Nitekim belâgat alimleri de mecazın hakikatten daha beliğ olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Kur'an'ın mecazdan hâli olması gerekseydi hazf, tekit ve tekrar eden kıssalardan hâli olması gerekirdi." demiştir.(1) Îhâb en-Necmî de dil ve belâgat alimlerinin cumhurunun dilde, Kur'an'da ve hadislerde mecazı kabul ettiği görüşündedir.(2)

Dilde ve Kur'an'da mecazın olup olmadığına ilişkin İslami mezheplerin görüşleri yukarıda zikrettiğimiz gibidir. Bu görüşler temelde; dilde ve Kur'an'da mecazı reddetme, dilde kabul edip Kur'an'da reddetme, dilde ve Kur'an'da varlığını kabul etme yönelimlerini göstermiştir. Kitabını bu çalışmada konu ettiğimiz Kassâb'ın görüşünün ise bu üç yönelimden birini yansıttığı söylenemez. Zikrettiğimiz görüşlerden farklı bir görüş ileri süren Kassâb, Mutezile'ye ve Allah'ın sıfatlarından sem', basar, mekr gibi sıfatların mecâzî olduğunu savunan diğer kelam ekollerine karşı çıkmıştır. O bu sıfatların hakiki olduğunu düşünür ve bu görüşüyle İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim gibi önde gelen ehli sünnet alimleriyle aynı çizgide durur. Ancak bu sıfatların geçtiği ayetlerdeki mecazı reddetmesi Kur'an'da mecazın varlığını tümden reddetmesine neden olmamıştır. Nitekim tefsirinde,

(1) Celaluddîn es-Suyûtî, **el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an** (thk. Mustafa Şeyh Mustafa), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2008, s. 494.

(2) Bkz.: Necmî, a.g.e., s. 148.

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olmayan birçok yerde mecazın varlığını kabul etmiştir. Bu nedenle araştırmacı; Kassâb'ın bahsedilen üç gruptan hiçbiri arasında sayılmasının doğru olmayacağı, bilakis bu grupların arasında orta bir yol tuttuğu kanısındadır. Zira Kassâb, Allah'ın sıfatlarının konu edildiği ayetlerde mecazı reddederken bunlar dışındaki ayetlerde mecazı mümkün görmüştür.

2. Hakikat ve Mecaz

Belâgat alimleri dilin kullanımında iki seviyenin olduğunu idrak etmişlerdir. Bunlardan ilki insanlar arasında yaygın olan kullanım, ikincisi ise ifadede bilinen kalıplardan farklı olan kullanımdır. Başlangıçta "ittisâ" dedikleri ikinci kullanım daha sonra "mecaz" olarak terim haline gelmiştir.(1)

Hakikat ve mecaz konusu da Kassâb'ın tefsirinde uzunca bahsettiği konulardandır. Zira bu konu, Kassâb'ın görüşlerini çürütmeye çalıştığı kelamî mezheplerin itikadi görüşleriyle bağlantılıdır. İkinci bölümün giriş kısmında bahsedildiği üzere hakikat ve mecaz problemi hem dini hem dilsel bir problemdir. Nitekim İslami fikir akımlarının arasındaki ihtilaflar dil ve belâgat alanına taşınmıştır. Bu nedenle hakikat ve mecaz konusu diğer Kur'an ilimleriyle ilişkisi bağlamında ele alınmalıdır. Çünkü daha önce de zikredildiği gibi Kur'an'ın beyan üslubu, bu beyanın muhatabı ile fıkıh, itikat gibi beyanla bağlantılı diğer ilimler arasında kurulan bağlantı temelinde işlenmektedir. İlahi beyanın işlenişinde bu bağlantı, söz yani Allah'ın kitabıyla muhatap yani müfessir arasında kurulur. Müfessir de mutlaka fıkhî ve itikadî meselelerde kendi fikrî yöneliminin etkisini gösterir. Kassâb'ın tefsirinde de bu görülmektedir; nitekim o, üzerinde ihtilaf edilen konuları zikrederek hem kendi hem de muhaliflerinin görüşlerini serdeder ve muhaliflerinin görüşlerini

(1) Sammûd, a.g.e., s. 394.

dile bağlı delilller ya da mantıksal akıl yürütme yöntemiyle çürütmeye çalışır.

Bu bölümde Kassâb'ın mecazı tümüyle reddetmediği, yalnızca Allah'ın sıfatlarına ilişkin ayetlerde reddettiği görülecektir. Kassâb'ın mecaza karşı konumu şu sözlerinde net bir biçimde ortaya konmaktadır: "Kitabımızda birçok yerde işaret ettiğimiz üzere bir kelimenin bilinen zahir bir manası ve muhtemel batın bir manası varsa zahir mananın bırakılıp batın mananın kabul edilmesi ancak ümmetin icması ya da Kur'an ve sünnet bir nassın bulunmasıyla mümkün olur."[1] Bu sözleriyle o, hakikat ve mecaz konusundaki görüşünü net olarak ortaya koymuştur. Ona göre batınî mananın zahirî manaya öncelenmesi için kastedilenin batınî mana olduğuna dair icma bulunması gerekir.

3. Kassâb'ın Mecaz Yerine Hakikate Hamlettiği Meseleler (Allah'ın sıfatlarının hakikatleri)

Allah'ın sıfatları konusu İslami fikir akımlarının ihtilafa düştüğü konulardandır. Ehli sünnet bu sıfatların hakiki olduğunu söylerken Mutezile mecaz olduğunu iddia etmiştir. Kassâb ise Allah'ın kendisini nitelediği sıfatların mecazi olmasını reddedenlerdendir. Bu nedenle bu sıfatların mecazi olduğunu söyleyenlere Allah'ın basar, sem', rü'yet, nebilerle konuşma gibi sıfatlarının yer aldığı ayetler üzerinden cevap vermeye çalışmıştır. Nitekim ona göre söz konusu sıfatların tümü hakikidir.

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan ve Kassâb'ın işlediği meselelerden bazıları şunlardır:

(1) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 180.

3.1. "Kürsî"nin Hakikati

Kassâb, 'وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ'(1) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: Cehmiyye'nin görüşünün yanlış olduğuna delildir. Onlardan kendilerini alim sanan bazılarının bilgiçlik taslayarak 'Allah'ın kürsîsi onun ilmidir.' dediklerini duydum. Bu yanlış sözlerinde ise ne şairi ne de kendisi bilinen şu mısrayı delil gösterirler:

وَلا يُكَرْسِئُ عِلْمَ اللهِ ....

Bu mısra eğer Hassân b. Sâbit'e aitse(3) ve o bunu Hz. Peygamber'e okuduysa, Hz. Peygamber de bu sözleri doğruladıysa da kürsînin bu durum nedeniyle "ilim" olarak sayılması iki yönden hatalı olur:

Birincisi Kur'an'daki kürsî lafzında son harfin yâ olması, zikredilen mısrada ise hemze olmasıdır.

---

(1) Bakara 2/255.

(2) Kassâb'ın cevabının aynısını İbn Kuteybe de vermiştir. Bu mısraya Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs kitabının 119. sayfasında yer vermiştir. Sa'lebî de beytin ilk mısrasıyla birlikte farklı bir rivayeti zikretmiş ve ما لي بأمرك كرسي أكاتمه...وهل بكرسي علم الغيب مخلوق olarak sunmuştur. (Bkz.: Ahmed es-Sa'lebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an** (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, c. 2, s. 232.), Ebû Hayyân da aynı beyti el-Bahru'l-Muhît eserinin ikinci cildinde sayfa 290'da zikretmiş ve Sa'lebî'nin yaptığı gibi beyti kimseye nispet etmemiştir. Mâverdî ise farklı bir rivayetine yer vermiş ve Ebû Züeyb'e nispet ederek ولا بكرسي علم الغيب مخلوق demiştir. (Bkz.: Alî el-Mâverdî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, c. 1, s. 325).

(3) Bu sözünden, bu mısra ile istişhat edenlerin mısrayı Hassân b. Sâbit'e nispet ettikleri anlaşılmaktadır.

İkincisi ise kitabımızın birçok yönünde işaret ettiğimiz üzere zahir manayı bırakıp batınî manayı tercih etmek için icma ya da Kur'an ve sünnetten bir nassın olması gerekliliğidir.[1]

Bu metinde Kassâb, Cehmiyye'den bazılarının "Onun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır."[2] Ayeti hakkında söylediklerini reddetmiştir. Nitekim onlardan bazıları, bu ayetteki "kürsî" lafzına -Kassâb'ın sözünden anlaşıldığı üzere- Hassân b. Sâbit'e nispet ettikleri beyte istinaden "Allah'ın ilmi" anlamını vermişlerdir. Kassâb'a göre bu mısranın Hassân b. Sâbit'e nispeti doğru olsa bile mısradaki kullanım, ayetteki "kürsî" lafzına "ilim" manasının verilmesinin delili olamaz. Bu bağlamda o, görüşünü iki delille temellendirmiştir: Birincisi dille ilgili delil olup beyitte kelime hemzeliyken ayette hemzeli gelmemesidir. İkinci delil ise Kassâb'ın Kur'an'da mecazla ilgili görüşünün temeli olan, sözün mecazi anlama hamledilmesi için bir hadis ya da icma olması gerektiğine dair kaidedir ki bu kaide Kassâb'ın mecazı tamamen inkâr etmediğinin de göstergesidir.

Cehmiyye'den "kürsî"nin ilim manasında kullanıldığını düşünenlere gelince, Ebû Saîd ed-Dârimî Ebû Saîd el-Cehmî'nin şöyle dediğini aktarmıştır: "Kürsînin manası ilimdir. İlimden başka bir manada kullanıldığını savunanı ise bizzat Allah'ın kitabı yalanlar."[3]

Mâverdî de kürsî lafzının birkaç anlamını zikretmiş ve şöyle demiştir: "Kürsî ilim manasına gelir. Aynı kökten türeyen "kerâse" de üzerinde ilim yazan sayfa anlamına gelir. Ebû Züeyb şöyle demiştir:

---

(1) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 178-184.

(2) Bakara 2/255.

(3) Osmân ed-Dârimî es-Sicistânî, **Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd** (thk. Reşîd el-Elmaî), Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1998, s. 152.

مـــالي بـــأمرك كرســـي أكاتمـــه ولا بكرسي علم الغيب مخلوق[1]

Ayrıca Ebû Hayyân'ın, kürsî sır demektir, deyip Kassâb'ın ikinci mısrasını zikrettiği beyti örnek gösterdiği söylenmiştir:"

مَـــالي بـــأَمْرِكَ كُرْسِـــيٌّ أُكَاتِمُـــهُ ولَا بِكُرْسِـيِّ عِلْـمِ اللهِ مَخْلُـوقُ[2]

Görüldüğü gibi Mâverdî ve Ebû Hayyân Kassâb'ın ikinci mısrasını zikrettiği beyte yer vermişler; ancak onlar Kassâb gibi "kürsî" lafzının sonunu hemzeli olarak göstermemişlerdir. Zira onlar kelimeyi mecrur bir isim formunda zikretmişler; Kassâb ise fiil formunda rivayet etmiştir. Şâtıbî de Kassâb'ın yaptığını yapmış ve "Onun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır." manasındaki ayette geçen kürsî lafzını bazılarının ilim olarak tevil ettiğini söylemiş, bunda delil olarak da Kassâb'ın zikrettiği mısrayı zikrederek söyleyenin kim olduğunun bilinmediğini eklemiştir. "Onların bu mısradaki 'يكرسئ' fiilini bilmek manasına yormuşlardır. Ancak bu fiil hemzeliyken كرسي kelimesi hemzesizdir."[3]

Kürsî kelimesinin manasına ilişkin Ebû Hayyân'ın zikrettiği mecazi anlamlardan diğerleri de hakimiyet ve kudrettir. "Keza Araplar her şeyin aslına kürsî adını vermişlerdir. Hükümdara da kürsî adı verilmiştir; çünkü o yönetim, emir verme, yasaklama gibi işlerinin tümünü kürsüsüne oturduğu halde yapar. Bir şeyin bulunduğu yerin adıyla anılması da bir tür mecazdır."[4] Ebû Hayyân kürsî için hakiki bir manaya da yer vermiş ve şöyle

(1) el-Mâverdî, a.g.e., c. 1, s. 325.

(2) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 290.

(3) İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, **el-Muvâfakat** (Ebû Ubeyde Meşhûr Âlu Selmân), Dâru İbn Affân, y.y. 1997, c. 4, s. 229.

(4) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 289 ve sonrası.

demiştir: "Kürsî, Cebrail'in ya da azamet sahibi başka bir meleğin ayaklarını koyduğu yerdir."[1]

Zemahşerî de kürsînin manası bağlamında üçü mecazi, biri hakiki olmak üzere dört vecih zikretmiştir. Bu yönler şunlardır: "Mecazi yönlerin birincisi Allah'ın azametinin tasviridir ve ortada ne bir kürsü ne bir oturan vardır. İkincisi ilminin genişliği, üçüncüsü ise hakimiyetinin genişliğidir. Hakiki yön ise Allah'ın arşta göklerin ve yerin üstünde, arşa göre küçük bir kürsü yarattığına dair rivayettir."[2] Zemahşerî'nin bu yorumunda kullandığı tasvir kelimesinin mecaza işaret ettiği görülmektedir. Zira daha önce belirtildiği gibi Zemahşerî tasvir, tahyîl ve temsil kelimelerini mecaz yerine kullanmıştır. Bunun nedeni onun, bu kavramlarla yaptığı tevil ve tahlillerle Mutezile'yi destekleyecek yorumlara ulaşabilmesidir.[3]

Ebu's-Suûd[4] ve Beyzâvî[5] de kürsî ile Allah'ın azametinin temsil edildiğini yani bunun mecaz olduğunu söylemişlerdir. Tâhir b. Âşûr da "Ayette kastedilen gerçek anlamıyla kürsü değildir. Çünkü Allah'ın bir mekânda olduğu söylenemez, bu nedenle ayetteki mananın gerçek mana olmadığı anlaşılır."[6] demiştir.

Tüm bu tefsirlerden anlaşılacağı üzere "kürsî" lafzının manası hakikat ve mecaz arasında işlenmiştir. Mutezilî alimler ve ehli sünnet alimlerinden bazıları mecaz olduğunu söylerken Kassâb

(1) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 289 ve sonrası.
(2) ez-Zemahşerî, a.g.e., s. 145.
(3) Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha**, s. 187.
(4) Muhammed Ebû's-Suûd el-Imâdî, **İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., c. 1, s. 248.
(5) el-Beyzâvî, a.g.e., c. 1, s. 154.
(6) el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 23.

onu hakiki manasına yormuştur. Bunun sebebi onun, sözde açık bir hakiki anlam ve muhtemel bir mecazi anlam olması durumunda hakiki mananın tercih edilmesi yöntemini benimsemiş olmasıdır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de bu yöntemi benimsemiş ve şöyle demiştir: "Allah'ın kelamında asıl olan zahiri ve hakiki manasıdır. Hakiki manayı bırakıp mecazi mananın anlaşılması için mutlaka bir delil gerekir."[1] Görüldüğü gibi Kassâb ve Eş'arî Kur'an'da zahiri mananın asıl olduğu ve mananın mecaza hamledilmesinin mutlak olmayıp mecaza işaret eden bir delile bağlı olduğu noktasında aynı görüştedir.

3.2. Allah'ın Parmaklarının Hakikati

Kassâb Hz. Peygamber'in "Âdem oğullarının kalpleri Allah'ın parmaklarından ikisi arasındadır. Onları düzeltmek isterse düzeltir, bozmak isterse de bozar."[2] hadisi üzerinde durmuş ve şöyle demiştir:

> "Bu hadisi inkâr etmezler ve ona iman ederler. Ancak 'parmaklar' ifadesini, sıfatları inkâr görüşlerine muhalif olmaması için, 'nimetler' olarak tevil ederler. Bu görüşlerinde de Arapların, yeşil çimenler ve çiçeklerden oluşan güzel manzaraya 'asba'' demelerini delil olarak gösterirler. Böylece onlar her nimete 'asba' denebileceğini söyler ve 'Âdem oğullarının kalplerinin Rahmân'ın iki parmağı arasında' olmasını da 'iki nimet arasında' olması şeklinde yorumlarlar. Onların yaptığı, bir sözü anlamı dışında kullanmaktan ibarettir. Onlar, Arapların nimeti 'asba''olarak isimlendirdiğini söyleseler de bu mana uzak bir manadır. Çünkü eğer

(1) Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, **el-İbâne an Usûli'd-Diyâne** (thk. Sâlih Mukbil et-Temîmî), Dâru'l-Müslim li'n-Neşr, Riyâd 2011, s. 459 ve sonrası.

(2) Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, **el-Câmiʿu's-Sahîh**, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire t.y., "Kader", 6842.

kalpler, iki nimet arasında olsaydı onların bozulması ihtimali olmazdı. Durum böyleyken, yani kalpler iki nimet arasındayken Hz. Peygamber'in kalplerin sebatı için dua etmesinin ne anlamı vardır? Eğer kalplerin iki nimetin arasındayken bozulması mümkünse ve Hz. Peygamber de bu nedenle kalplerin sebâtı için dua ettiyse de hem bize hem de onlara göre Hz. Peygamber'in imkânsız bir şey için dua etmesi caiz değildir. Bu da onların inkâr ettikleri şeyin tespitinde ve doğrulanmasında daha kuvvetli bir delildir. Biz ise onları, bu hadis üzerinden ispat edilen sıfatlar noktasında hoş görürüz. Çünkü Kur'an'da bizim görüşümüzü destekleyen birçok delil bulunmaktadır." (1)

Bu metinde Kassâb, Cehmiyye'nin(2) "Âdem oğullarının kalpleri Allah'ın iki parmağı arasındadır." hadisinde parmaklarla nimetlerin kastedildiğine dair tevilini reddetmiş ve Araplar nimeti 'asba'' olarak isimlendirse bile hadisteki mananın bundan uzak olduğunu söylemiştir. Ona göre eğer kalpler iki nimet arasında olsaydı Hz. Peygamber dalalete düşmekten korkmaz ve kalpleri sabit kılması için Allah'a dua etmezdi. Cehmiyye'nin tevili doğru olsaydı iki nimet arasında kalan kalplerin sabit kılınması için Hz. Peygamber'in dua etmesi caiz olmazdı.

---

(1) el-Kassâb, a.g.e., c. 1., s. 201-2.

(2) Cehmiyye; hadisteki parmaklar ifadesini nimetler manasında tevil etmiştir. Bkz.: İbn Kuteybe ed-Dîneverî, **el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Redd 'alâ'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe** (thk. Ömer Ebû Ömer), Dâru'r-Râye, Riyad 1991, s. 50-52. Ebû Saîd ed-Dârimî, Ebû Saîd el-Merîsî el-Cehmî'nin hadisteki parmaklar ifadesini kudret olarak tevil ettiğini de aktarmıştır. (Bkz.: es-Sicistânî, **Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd**, s. 133.)

Bu hadisteki ‘parmaklar’ ifadesi için Muhyiddîn İbnu’l-Arabî farklı bir tevil yapmış ve şöyle demiştir: “Bu iki parmaktan birincisi ilahi emirden, ikincisi ise ilahi nehiyden kinayedir.”[1]

Mecazı kabul eden alimlerden olan[2] İbn Kuteybe de “Parmaklar Sıfatını Tevil Edenlere Red” başlığı altında parmakların nimetler olarak tevil edilmesine karşı çıkmıştır. Bu yönüyle o, bu tevili kendisinden kırk yıl sonra vefat eden Kassâb’la aynı şekilde reddetmiş ve şöyle demiştir: “Bu tevil düşünüldüğünde Hz. Peygamber’in daha önce zikredilen hadisiyle örtüşmediği görülür. Nitekim O duasında ‘Ey kalpleri evirip çeviren Allah’ım, kalbimi dinin üzere sabit kıl.’[3] demiştir. Eşlerinden biri O’na, ‘Ya Resulullah, kendin için korkuyor musun?’ diye sorduğunda ise ‘Müminin kalbi Allah’ın iki parmağı arasındadır.’ demiştir.”[4] “Müminin kalbi iki nimet arasında olsaydı bu iki nimetle korunuyor olurdu ve sabit kılınması için dua etmeye gerek kalmazdı. Keza, eşinin ‘kendin için korkuyor musun’ sorusuna verdiği cevap da bu yargıyı desteklemektedir. Zira kalbinin korunuyor olması durumunda onun dalaletinden korkmaması gerekirdi.”[5] İbn Kuteybe bu hadisteki kullanımı mecaz olarak değerlendirenlerin dil ve şiirden getirdiği delilleri de sunmuş ve şöyle demiştir: “Parmak nimettir dediler ve Râî’nin şu sözünü delil gösterdiler:[6]

---

(1) ed-Dâmûnî el-Bekrî, **en-Nefhâtu’l-Kudsiyye fî Şerhi Meâni’t-Tedbîrâti’l-İlâhiyye** (thk. eş-Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Kitâb Nâşirûn, Beyrut t.y., s. 114.

(2) Sammûd, a.g.e., s. 334.

(3) Tahrîci yukarıda verilmiştir.

(4) Tahrîci yukarıda verilmiştir.

(5) ed-Dîneverî, a.g.e., s. 50-52.

(6) Dîvân’da beyit “إذا ما أجذب الناس إصبعا” rivayetiyle geçmiştir. er-Râî en-Nümeyrî, **Dîvânu’r-Râî en-Nümeyrî** (thk. Vâdıh es-Samed), Dâru’l-Cîl, Beyrut 1995, s. 165.

ضَعيفُ العَصَا بادي العُروقِ تَرى عَلَيْها إذا مَا أَمحلَ النَّاسَ إصْبَعَا

Yine Araplar, ‘ما أحسن إصبع فلان على ماله’ yani ‘Falancanın malını idaresi ne güzeldir.’ derler.”[1]

Kassâb’ın ve İbn Kuteybe’nin ifadelerine göre dilde parmak lafzının nimetten kinaye olarak kullanımı mevcuttur.[2] Ancak Hz. Peygamber’in hadisindeki siyakta bu manaya ihtimal yoktur. Zira O, kalplerin sebatı için dua etmiştir. Aynı şekilde Kassâb’ın görüşü daha önce de ifade edilen, ikisi de mümkün olduğunda zahiri manayı alıp batıni mananın reddedilmesi üzerine kuruludur. Cehmiyye’nin bu tevildeki gerekçesi ise hakiki mananın alınması durumunda bunun Allah’a cisimlik atfedilmesine sebep olacağı ve ilahi tenzihe aykırılık teşkil edeceğidir.[3]

3.3. Allah’ın Elinin Hakikati

İbn Teymiyye ‘Allah’ın eli’nin hakikatini tartışmış ve “Hayır, onun iki eli de açıktır”[4] ifadesinin Allah için hakiki olduğunu söylemiştir. Ayrıca Mutezile’nin, ‘ellerle kastedilen

(1) ed-Dîneverî, a.g.e., s. 51.

(2) İbnu’l-Enbâri parmak ifadesinin birinin yaptığı işten geriye kalan güzel iz ya da bir topluluğa yaptığı ve onların üzerinde açık şekilde belli olan iyilik anlamında da kullanıldığını söylemiştir. Araplar, “Falancanın malına olan nimeti yani malını idare edişi ne güzeldir.” derler. (Bkz.: Muhammed b. el-Kasım Ebû Bekir, **el-Müzekker ve’l-Müennes** (thk. Muhammed Abdulhâlık Udayme), Lecnetu İhyâi’t-Turâs, Mısır 1981, c. 1, s. 350-1; Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde, **el-Muhassas** (thk. Halîl İbrahîm Ceffâl), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1996, c. 5, s. 125.

(3) Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, s. 21.

(4) Maide 5/64.

nimetlerdir'[1] görüşünü ve Eşarîlerden bazılarının[2] 'ellerden kasıt nimetlerdir'[3] görüşünü inkâr etmiştir. İbn Kuteybe de "el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Redd 'alâ'l-Cehmiyye" kitabında bu konuyu tartışmıştır.[4]

Kassâb hem İbn Teymiyye'den hem de İbnu'l-Kayyim'den önce Allah'ın elinin hakiki manada olduğunu söylemiş ve tefsirinde iki yerde Cehmiyye ile Mutezile'nin iddialarına karşı çıkmıştır:

---

(1) Mutezilî alim Kadı Abdulcebbâr "بل يداه مبسوطتان" ayetindeki elin nimet, "لما خلقت بيدي فاستكبرت" ayetindeki elin ise kuvvet manasında olduğunu söylemiştir. (Bkz.: Kadı Abdulcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse** (thk. Abdulkerîm Osman), Mektebetu Vehbe, Kahire t.y., s. 228.)

(2) Eş'ariyye: İslami bir kelam mezhebi olup Mutezile'den ayrılan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye nispet edilir. Mutezile, filozoflar ve diğer hasımlarına cevap vermede aklî muhakemeyi ve delilleri kullanarak dini hakikatleri ve İslam akaidini açıklarlar. (Bkz.: en-Nedvetu'l-Âlemiyye li'ş-Şebâbi'l-İslamî, **el-Mevsûatu'l-Müyessera fî'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâbi'l-Muâsıra** (nşr. Mâni' b. Hammâd el-Cehnî), Dâru'n-Nedve el-Âlemiyye, Riyad 1999, c. 1, s. 83.)

(3) İbn Teymiyye, **Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye,** c. 1, s. 260. Eş'arîlerden elin kuvvet manasında olduğunu söyleyen biri "Bu hususta dört tevil vardır: … İkincisi de kuvvet manasıdır ki bu da 'أولي الأيدي والأبصار' ayetindeki gibidir. Önceki ayetin manası da böylece 'İki kuvvet; biri ödül biri ceza' olur." diyen Mâverdî'dir. (el-Mâverdî, a.g.e., c. 2, s. 51-2.) Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ise el kelimesini mecaza hamletmemiş ve Allah için hakiki olduğunu söylemiştir. "Hadis ve sünnet ehlinin tümünün dediği gibi Allah'ın keyfiyeti bilinmeyen bir sureti iki eli vardır. خلقت بيدي (Sad: 75) ve بل يداه مبسوطتان (Maide: 64) ayetleri bunun delilidir. Yine Allah'ın keyfiyeti bilinmeyen bir surette iki gözünün olduğu da söylenir. (Alî el-Eş'arî, **Makalâtu'l-İslâmiyyîn** (thk. Muhyiddîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990, c. 1, s. 345.)

(4) ed-Dîneverî, a.g.e., c. 1, s. 40.

- "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."[1] ayetinin tefsirindeki itirazı: Kassâb, "Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."[2] ayetine yaptığı tefsirinde bu ayetteki 'el'i nimet ve kuvvet olarak tevil eden Cehmiyye ile Mutezile'ye itiraz eder. Bu sözlerini şu şekilde delillendirir: "Allah Teala'nın kendisiyle nitelendiği ve sıfatını yalnızca kendisinin bildiği yaratılmamış bir eli olmasaydı 'Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.' ayeti gereğince -onların sözüne göre- yaratılanların da elinin olmaması gerekirdi. Bu da ortada olan bir şeye muhalefet etmektir." Dolayısıyla Kassâb, Mutezile ve Cehmiyye'nin Allah'ın hakiki bir eli olmadığını söylemekle aynı ayetteki "onların elleri" ifadesini de mecazi anlama hamletmek ve yaratılmışların da hakiki yani cismani elleri olmadığını söylemek zorunda kaldıklarını, bunun da herkesin gördüğü gerçeğe aykırı olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Kassâb şöyle demiştir: "Allah'ın elleri ifadesini kuvvet ve nimet olarak tevil etmekle ne elde ederler ki? Çünkü kuvvet ve nimet de yaratılmışlarda bulunan sıfatlardır. Burada tevil, Allah'ın yaratılmışlarda olana benzemeyen bir çeşit kuvvet ve nimete sahip olduğu şeklindedir. Öyleyse yine O'nun, yaratılmışlarda olana benzemeyen ellere sahip olduğu da söylenebilir."[3]

Kendisi de bir Mutezili olan Zemahşerî "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir." ayetinin tefsirinde şöyle söyler: "Bîat edenlerin ellerinin üzerindeki el Allah'ın elidir. Allah ise organlardan ve cisimlerin sıfatlarından münezzehtir. Buradaki anlam Resulullah'a verilen sözün bizzat Allah'a verilen söz

(1) Fetih 48/10.
(2) Fetih 48/10.
(3) el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 157-159.

olduğudur.”(1) Bu sözleriyle Zemahşerî’nin ayeti hakiki mana yerine mecazi manaya hamlettiği anlaşılmaktadır.

Ehli sünnet alimlerinden olan Beğavî (h. 510) de tefsirinde ayetteki ‘Allah’ın eli’ ifadesiyle kastedilenin Allah’ın nimeti olduğunu söylemiştir.(2)

İmam Sem‘ânî (h. 489) farklı tevillere yer vermiş ve şöyle demiştir:

> “‘Allah’ın eli onların elinin üzerindedir.’ Yani Allah’ın onlara yardım ve nimet eli, onların sana itaat etmeleri neticesinde onların üzerindedir. Onlar sözlerini yerine getirirse Allah da ‘onların elinin üzerindedir’ sözünü yerine getirir. Ayrıca ‘Allah’ın onlara ettiği ihsanı, onların sana yardımıyla ettikleri ihsanının üzerindedir; Allah’ın onlara nimeti, onların senin getirdiğini kabul etmekle sundukları nimetin üzerindedir.’ de denmiştir.”(3)

Kassâb ayetteki el lafzını hakiki manasıyla kabul ederken tüm bu sunulan görüşlerde elin mecazi anlamıyla kabul edildiği görülmektedir. Zemahşerî’yle örneklendirilen Mutezile ile Beğavî ve Sem‘ânî ile örneklendirilen ehli sünnet görüşlerinin, bu bağlamda sözün mecazi anlamını kabul etme noktasında ittifak ettikleri dikkat çekmektedir.

---

(1) Zemahşerî, a.g.e., s. 1025.

(2) el-Huseyn el-Beğavî, **Tefsîru’l-Beğavî** (thk. Muhammed en-Nemr Osmân ed-Damîriyye ve Süleymân el-Harş), Dâru Tıybe, Riyâd 1991, c. 7, s. 300.

(3) Mansûr es-Sem’ânî, **Tefsîru’l-Kur’an** (thk. Ğanîm b. Ğanîm), Dâru’l-Vatan, Riyâd t.y., c. 5, s. 194.

- "Bir de Yahudiler, "Allah'ın eli bağlıdır" dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lanete uğrasınlar! Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir."[1] ayetinin tefsirindeki itirazı: Kassâb bu ayetten, ilk ayette açıklanan Cehmiyye'nin teviline ve eli kuvvet ya da nimet olarak anlamalarına yaptığı itirazına delil çıkarımı yapmıştır. Kassâb, Arapların el ile kuvvet ya da nimet manasını ifade edebilmelerini inkâr etmez.[2] Ancak bu ayette el lafzını kuvvet ya da nimet olarak da tevil etmez ve ayetteki anlamın bu iki anlamdan farklı olduğunu söyler.[3] Bu düşüncesindeki delili ise şudur: Eğer "yed" lafzı nimet manasında kullanılmış olsaydı "eyâdî" şeklinde çoğul yapılması gerekirdi. Ancak görüldüğü gibi ayette "غلت أيديهم"[4] denilmiştir. "Eydî" şeklindeki çoğul sîga ise ancak "yed" kelimesine karşılık gelebilir ve nimet manasından uzaktır. Aynı şekilde ayetin devamında ikil sîga kullanılarak "onun iki eli de açıktır"[5] denilmesi 'kuvvet' manasının geçersiz olduğuna delalet etmiştir. Zira kuvvet, ikil hale getirilemez.[6]

Kassâb'ın bu sözlerinden anlaşılan onun Arapçada 'el'in kuvvet ve nimetten kinaye olarak kullanıldığını kabul ettiği; ancak bu ayette geçen 'el'in kuvvet ve nimet olarak tevil etmesine itiraz ettiğidir. Onun bu iddiasındaki delili dil temelli bir delildir. Ona göre ayette 'eydî' şeklinde gelen çoğul sîgası ancak gerçek manadaki el için kullanılır. 'Eyâdî' şeklinde çoğul yapılması durumunda ise nimet manası kabul edilebilir. İbn Manzûr'un İbn Cinnî'den aktardığı "Eyâdî sîgası çoğunlukla

(1) Maide 5/64.
(2) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 316.
(3) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 316.
(4) Maide 5/64.
(5) Maide 5/64.
(6) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 316-317.

organ için değil nimetler anlamında kullanılır.”(1) sözü de Kassâb’ın görüşünü desteklemektedir. Başka bir yerde İbn Manzûr, “Başkaları ‘أشكر إليك أياديه ونعمه’ demiştir” ifadelerini kullanmıştır. Dolayısıyla ayette nimet manası kastediliyor olsaydı ‘eyâdî’ şeklinde çoğul yapılır ve Arapların nimet için kullandığına dair bir delil bulunmayan ‘eydî’ sîgası tercih edilmezdi. Kassâb’ın ayetteki ‘yed’in hakiki manada olduğuna dair sunduğu diğer delili ise ayette ‘yed’ kelimesinin ikil halde kullanılmış olmasıdır. Ona göre Allah’ın kuvveti bölünemeyeceği için ikil sîgada gelen ‘yed’ kelimesi de kuvvet manasına hamledilemez.

Müfessirlerin bu ayet hakkındaki yorumlarına bakıldığında ise ellerin bağlı ya da açık olmasının cimrilik ve cömertlik manalarında birer mecaz olduğuna dair işaretlerde bulunulduğu görülmektedir. Örneğin Mâverdî “onun iki eli de açıktır” ifadesi için dört tevil sunmuştur: Birincisi buradaki elden maksadın nimet olduğu ve mananın da ‘biri din, diğeri dünya olan iki nimeti açıktır’ olduğudur. İkincisi ayetteki el kelimesinin, “Güçlü ve basiretli kullarımız…”(2) ayetindeki gibi güç manasında kullanıldığı yönündeki tevildir. Üçüncüsü el ile mülkün kastedildiği, yani dünya ve ahirete sahip olduğu tevilidir. Dördüncüsü ise buradaki ikil sîganın nimet sıfatında mübalağa kastıyla kullanıldığı yönündeki tevil olup Arapların “lebbeyk” ve “sa‘deyk” ifadeleri bunun benzeridir.(3)

Zemahşerî de el açıklığı ve el kapalılığının cömertlik ve cimrilik anlamında peş peşe geldiğini söylemiştir.(4) Ebû Hayyân ise “El; organ anlamıyla kullanıldığında hakiki, başka anlamda

---

(1) İbn Manzûr, a.g.e., c. 15, s. 419.
(2) Sad 38/45.
(3) Mâverdî, a.g.e., c. 2, s. 51-52.
(4) Zemahşerî, a.g.e., s. 299 ve sonrası.

kullanıldığında ise mecazidir ve nimet anlamına gelir. Ayetin siyakı ise elin açık ya da kapalı olmasının mecaz olduğuna ve cömertlikle cimriliğin kastedildiğine delalet etmektedir." demiştir.[1]

Ulyeş, Sabbân'ın beyan hakkındaki risalesine yazdığı haşiyede şu ibarelere yer vermiştir: "'El'den münezzeh olan Allah'ın 'onun iki eli de açıktır' sözü kinaye babından mecazdır. Bu şekildeki kinayeli kullanım öylesine yaygındır ki bu söz söylendiğinde herhangi bir el ya da açıklık tasavvur edilmeksizin akla gelen cömertliktir."[2]

Hasâisu't-Tabîr el-Kur'anî kitabında ise "يد الله مغلولة", " غلت أيدهم" ve "بل يداه مبسوطتان" ibareleri hakkında şöyle geçmektedir: "Bu ibareler içinde kinayeyle istiare bulunan bir müfret ya da mürekkep mecaz sayılabilir. Yahudilerin 'وقالت اليهود يد الله مغلولة'[3] ifadesi kinaye olarak da değerlendirilebilir; bu sözün kinaye olarak alınması hakiki mananın murat edilmesine de engel değildir. Ancak bu ihtilaflı bir görüştür. Zira Allah Teala bu ayetten başka yerlerde de kendisine el isnat etmiştir. Kadim ulemanın ve sonrakilerin bu konudaki ihtilafına binaen, bu sözü söyleyen Yahudilerin itikat bakımından Müslümanlar gibi ince meseleleri gözetmediği ifade edilebilir."[4]

---

(1) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 3, s. 533.

(2) Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ulyeş el-Mâlikî, **Hâşiyetu Ulyeş alâ'r-Risâleti'l-Beyâniyye li's-Sabbân** (thk. Ahmed el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 96-97.

(3) Maide 5/64.

(4) Abdulazîm el-Mut'inî, **Hasâisu't-Tabîr el-Kur'anî ve Simâtuhu'l-Belâğiyye** (Basılmış Doktora Tezi), Mektebetu Vehbe, Mısır 1992, c. 2, s. 387.

Tüm bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda denebilir ki bazı müfessirler ayetteki ‘yed’ lafzını nimet ve cömertlikten kinaye olarak görmüşlerdir. Bu mananın açık bir şekilde ifade edilmesi yerine ‘el açıklığı’ olarak kinaye tercih edilmiştir. “Çünkü elinin açık olduğu ifadesinden zorunlu olarak Allah Teala’nın cömertliği ve nimetlerinin çokluğu anlaşılır.”[1] Kinayenin buradaki işlevi manayı abartılı bir biçimde ifade etmektir. Kassâb’a göre mevzubahis kullanım mecaz olmayıp hakikidir.

3.4. Mekrin (Tuzak) Hakikati

Kassâb, Cehmiyye’nin “Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.”[2] ayetindeki Allah’a tuzak isnadını mecaza hamletmelerine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda o, bu ayetteki kullanımı mecaz olarak değerlendirenlerin “Allah gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yaratmıştır.”[3] ayetini de, Cehmiyye’nin Allah’ın tuzak kurma ve diğer fiillerini mecaza hamletmeleri gibi, mecaz olarak mı yorumlayacaklarını sorar[4] ve ekler: “Diğer insanlardan farklı olarak onlara, istediklerine mecaz deme hakkını kim vermiştir?”[5] Bu sözlerinde Kassâb, Cehmiyye’nin yaptığı tevillerindeki gerekçelerini istemektedir. Bir gerekçeleri yoksa bu durumda Allah’ın fiillerine işaret eden her sözün mecaza hamledilmesi mutlak olacaktır.

Bu araştırmada görüşlerine değinilen müfessirlerin büyük çoğunluğu ise Kassâb’ın aksine tuzak kurmayı mecaz bağlamında değerlendirmişlerdir. Misal Suyûtî bu ayetteki

(1) el-Mut‘inî, a.g.e., c. 2, s. 387
(2) Âl-i İmrân 3/54.
(3) Ankebut 29/44.
(4) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 213.
(5) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 213-214.

kullanımı "benzerlik için kullanılan lafız" kapsamında ele almış ve "مكر الله" ifadesinin, alakası musahebe olan mecaz olduğunu söylemiştir.[1]

Ebû Hayyân[2] ve Nesefî[3] Allah'ın tuzak kurmasının ceza vermesi manasında olduğunu söylemiştir. Zemahşerî[4] ve Beyzâvî[5] ise mevzubahis kullanımın "tuzak bakımından onların en güçlüsü" anlamında olduğunu ve mukabele sanatı babından olduğunu[6] yani onların tuzağının Allah'ın tuzağının karşısında olduğunu söylemişlerdir.[7]

İmam Izz b. Abdusselam da bu ayeti fiillerde mecaz çeşitleri kapsamında ele almış ve bunların sebebin zikredilerek müsebbebin kastedildiği mecaz türünden olduğunu ifade etmiştir. Nitekim o, tuzak lafzından ceza manasına geçiş yapıldığını çünkü tuzağın cezaya sebep olduğunu söylemiştir.[8] Daha sonra

(1) Suyûtî, **el-İtkan**, s. 505.
(2) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 495.
(3) Abdullah en-Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl** (thk. Yûsuf Bedevî ve Muhyiddîn Misto), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, c. 1, s. 258.
(4) Zemahşerî, a.g.e., s. 174.
(5) Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 19.
(6) Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 19.
(7) İbn Sinân el-Hafâcî şöyle demiştir: Lafızlar arasındaki mukabele mecazdır ve وجزاء سيئة سيئة مثلها ayetinden yola çıkarak her yerde lafızlar arasında mukabele olduğunu söyleyemeyiz. (İbn Sinân el-Hafâcî, **Sırru'l-Fesâha,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 132.)
(8) Bkz.: Izzuddîn b. Abdusselâm, **el-İşâra ila'l-Îcâz fî Ba'di Envâi'l-Mecâz** (thk. Abdulmun'im Beşnâî), Dâru ve Mektebetu'l-İmâm, Tırablus 2013, s. 90. Aynı noktaya Zerkeşî de işaret etmiştir. (Bedruddîn ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an** (thk. Muhammed İbrahim), Dâru't-Turâs, Kahire 1984, c. 2, s. 261.)

Allah'ın tuzağının hakiki manada olabileceğini de söylemiştir.(1) Başka bir yerde ise bunun teşbih babından bir mecaz olabileceğini zikretmiştir.(2)

Zikredilen görüşlerden, Kassâb'ın müfessirlere muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Zira o, Allah'ın tuzak kurmasını mecaz değil hakikat olarak değerlendirmiştir. Bu görüşünü de yine sözü mecaza hamletmek için bir gerekçenin lüzumu kaidesine göre belirlemiştir. Esasen Kassâb, tevili delil olmaksızın mutlak bir araç olarak kullanılmasına karşı çıkmış ve onu kayıtlandırmak istemiştir.

3.5. Allah'ın ve Münafıkların Aldatmasının Hakikati

Kassâb, "Münafıklar Allah'ı aldatmaya çalışır, Allah ise onları aldatır."(3) ayetine yaptığı yorumda şöyle der: "Onlara nispet edilen aldatma hakiki ya da mecazi bir haber olabilir. Eğer hakikiyse bunun karşılığının da hakiki olması daha iyidir. Ancak eğer mecazsa münafıkların burada bir suçu yoktur ve cezayı hak etmezler. Bu ise mümkün değilken nasıl savunulabilir? Üçüncü bir ihtimal ise zaten yoktur."(4) Kassâb'ın sözlerinden anlaşıldığı üzere münafıklara isnat edilen aldatma mecaz ya da hakikat babından olabilir. Hakiki olması durumunda buna karşılık gelen Allah'ın aldatması da hakiki olarak anlaşılır. Mecaz olması durumunda ise münafıkların ceza hak etmediği sonucuna varılır ki bu da imkansızdır. Kassâb bu iki ihtimali sunar ve üçüncü bir ihtimal olmadığını söyler. İki ihtimal arasında ise mecazın mümkün olmayışını gerekçesiyle ifade etmiştir. Sonuç olarak bu aldatmanın hem münafıklara hem de Allah'a isnadının hakiki olduğunu söylemiştir.

---

(1) Izz b. Abdusselâm, a.g.e., s. 91.
(2) Izz b. Abdusselâm, a.g.e., s. 234.
(3) Nisa 4/142.
(4) el-Kassâb, a.g.e., s. 278-279.

Bu ayetin tefsiri hakkındaki görüşlerine başvurulan müfessirlerin çoğu ise buradaki aldatmanın mecazi anlamda olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Zemahşeri şöyle demiştir: "Münafıklar aldatan kişinin yapacağı iman etmiş gibi görünmek ve küfrünü saklamak davranışlarını yapıyor, Allah ise onları aldatıyor yani galip olan kişinin yapacaklarını yapıyor. Bu aldatmadan kasıt ise onların dünyada canlarını ve mallarını koruması, ahirette ise cehennemin en alt katını onlar için hazırlamasıdır. Ayrıca onlara dünyada da rahat vermemiş ve onları daima rezalet, musibetler ve daimî korku içinde bırakmıştır. خادع isim faili ise burada خدع ve خادع fiillerinin isim faili olabilir ve manası, 'aldatmada üstün gelen'dir."[1]

Beyzâvî de bu ayete benzer bir ayet olan "Bunlar Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir."[2] ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: "Onların Allah'ı aldatması hakiki anlamda değildir; çünkü Allah'tan hiçbir şey gizlenmez ve onların amacı Allah'ı aldatmak değildir. Bilakis burada muzaafın hazfi gerçekleşmiştir ve kastedilen onların Allah'ın resulünü aldatmalarıdır. Bir başka ihtimal de Allah'ın resulüne yapılan muamelenin, onun halifesi olması hasebiyle Allah'a yapılmış sayılmasıdır."[3]

İmam Izz b. Abdusselam ise burada iki vecih zikretmiştir: "Birincisi Allah'ın onları aldatmasının sebebinin zikredilerek müsebbebin kastedilmesi anlamında bir mecaz olması, Allah'ın onlara aldatmaya benzer bir muamelede bulunması anlamında teşbih bâbından bir mecaz olması ya da hakikat olmasıdır. İkincisi ise onların Allah'ı aldatmasıyla aslında aldatmaya benzer bir muamele etmelerinin kastedilmesi anlamında teşbih bâbından

(1) Zemahşerî, a.g.e., s. 266.

(2) Bakara 2/9.

(3) Beyzâvî, a.g.e., c. 1, s. 44.

bir mecaz olması ve Allah'ın onları aldatmasının da muamelede mecaz olması ya da birincide sebebin zikredilerek müsebbebin kastedilmesi ve ikincisinde de mecazın mecazının olması mümkündür. Çünkü aslen onların aldatması mecazidir ve bu lafzın verilmesi de benzerlik bâbından mecazdır. Müsebbibin mecazında ise sebebiyet mecazı vardır."(1)

Bu görüşlere binaen denebilir ki aldatma lafzını mecazi olarak değerlendirenler Allah'ın aldatma ya da aldatılmadan münezzeh olduğunu düşünerek bunu yapmışlardır. Kassâb ise hem Allah'a hem de münafıklara isnat edilen aldatmayı hakiki olarak değerlendirmiştir. Bu görüşünde o, bir üçüncüsünün bulunmadığı iki ihtimali barındıran mantıksal varsayımıdır. Buna göre münafıkların aldatması mecaz ya da hakikidir; eğer mecazsa onların hakiki olarak gerçekleşmeyen bu fiillerinden ötürü cezalandırılmamaları gerekir, ama eğer hakiki ise Allah'ın onların aldatmalarına verdiği cevabın da hakiki olması gerekir.

3.6. Allah'ın Bakmasının ve Konuşmasının Hakikati

Cehmiyye, Allah'ın hakiki anlamda bakıp konuşmasını inkâr etmiştir. Bundaki delilleri Allah'ın yaratılmışların sıfatlarıyla nitelenemeyeceği, aksi takdirde yaratılmışlarla arasında bir benzerlik olacağı düşüncesidir. Onlar şöyle demiştir: "Allaha'ın sözü yaratılmıştır. Allah, kelam sıfatını kendisi dışında bir şeyde yaratmıştır ve bu sıfat onun zatıyla kaim değildir. Allah ahiret günü görülmeyecektir, çünkü o yaratılmışlara benzemez."(2) Mutezile de kelam sıfatının Allah'a isnadının mecazi olduğunu söylemiştir. Ehli sünnetin çoğu Allah'ın kelam sıfatı olduğunu

(1) Izz b. Abdusselâm, a.g.e., s. 92.

(2) Ahmed İbn Teymiyye, **Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl** (thk. Muhammed Sâlim), Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1991, c. 2, s. 149.

kabul etmiş,[1] Beyzâvî ve Ebû Suûd'un da içlerinde bulunduğu bir kısım ise bu sıfatı Allah'tan mutlak bir şekilde nefyetmeksizin tevil yoluna gitmişlerdir.[2]

Bu mesele Kassâb'ın tefsirinde iki yerde işlenmektedir:

- Birincisi "Şüphesiz, Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir karşılığa değişenler var ya, işte onların ahirette bir payı yoktur. Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacaktır…"[3] ayetidir.

Bu ayeti Kassâb, Allah'a bakma ve konuşma sıfatlarının isnadının mecazi olduğunu söyleyen Cehmiyye'ye karşı delil olarak alır. Nitekim bu sıfatların mecaz olması durumunda ayette yerilenlerle Allah'ın konuşmaması ve onlara bakmamasının onlar için zararlı olmadığı, Allah'ın onlar dışındakilerle konuşmasının ise mutluluk vermediği anlaşılır. Cehmiyye'nin bu iki sıfatın mecazi olduğunu söylemekle varacağı sonuç işte budur. Zemahşeri'nin ise Kassâb'ın burada istişhat ettiği delilin tam tersini ele aldığı görülmektedir; zira o şöyle demiştir:

> "Allah'ın onlara bakmaması, onları küçük düşürmesi anlamında mecazdır. Eğer, 'Bunun kendilerine bakılması caiz olanlarla olmayanlar arasında ne gibi kullanım farkı vardır?' diye soracak olursan şöyle deriz: Kendilerine bakılması uygun olanlar için kullanıldığında kinayedir. Zira birisi bir insana önem verdiğinde ona yönelir ve gözlerine bakar. Daha sonra bu kullanım artmış ve ortada gerçek bir bakış olmasa da iyilik ve önemsemek anlamında kullanılmıştır.

(1) Bkz.: Abdurrahman es-Südeys, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye,** Dâru't-Tedmuriyye, Suudi Arabistan 2008, s. 197.
(2) Bkz.: Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 24; Ebû Suûd, a.g.e., c. 2, s. 51.
(3) Âl-i İmrân 3/77.

> Ardından ise bu kinayeli ifade, kendilerine bakılmayacak kişiler için kullanılmış ve ihsanın eksikliğini ifade etmiştir."[1]

Kassâb sözünü, "Allah'ın onlarla konuşmamasını onlar için bir ceza kılması" sözüyle bitirir ve bunun "konuşma"nın mecazi değil hakiki anlamda geldiğinin bir delili olduğunu söyler. Ona göre bu ibarenin mecazi olması, ayetin sonundaki "Onlar için elem dolu bir azap vardır." ifadesinin de mecaza hamledilebilmesini gerektirir. Öyleyse azap nasıl hakikiyse konuşmak ve bakmak da hakikidir.[2]

Beyzâvî de Allah'ın onlara bakmaması ve onlarla konuşmamasını, gazabından kinaye olarak değerlendirmiştir. Bu görüşündeki delili, birinin başka birine sinirlenip onu önemsememesi durumunda ondan yüz çevirmesi, ona yönelmemesi ve onunla konuşmaması gibi davranışlarda bulunmasıdır.[3] Ebû Suûd da bu şekilde düşünmüş ve ifadeyi mecaz olarak görmüştür: "Önemsenen birine yönelip onunla göz teması kurmanın yaygınlaşmasıyla 'bakmak' önemseme ve iyilikten kinaye haline gelmiştir. Ayette de bunun zıttı mecazi olarak gelmiştir."[4]

Tâhir b. Âşûr ise şöyle demiştir: "Allah'ın kıyamet günü onlara bakmaması ve onlarla konuşmaması, onlara olan gazabına işaret eder. Çünkü konuşmamanın öfkeden, bakmanın da yardım ve kurtuluştan kinaye olarak gelmesi yaygındır. Ayetteki 'bakmama' ifadesinde bakışın nefyedilmesi de gazaptan

(1) Zemahşerî, a.g.e., s. 376-377.
(2) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 220.
(3) Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 24.
(4) Ebû Suûd, a.g.e., c. 2, s. 51.

kinayedir. Bu iki kinayeden gerçek anlamın anlaşılması da mümkündür."[1]

Müfessirlerin zikredilen sözlerinden, onların Kassâb'a muhalif oldukları ve ayette geçen "Allah'ın bahsedilen kişilere bakmaması ve onlarla konuşmaması" ifadesini hakiki değik mecazi olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Ancak Tâhir b. Âşûr'un hakiki mananın kastedilmesini mümkün saydığı görülmektedir ve bu sözüyle o, konuşmamayı ve bakmamayı hakiki manasıyla alan Kassâb'la aynı görüşü paylaşmaktadır. Kassâb'ın bu görüşündeki delili ise bu ikisinin mecazi olması durumunda Allah'ın onlara verdiği bir ceza ve mahrumiyet olamayacağıdır. Zira hiçbir mahrumiyet gerçekten vaki olmayan bir şekilde yerini bulmaz. Bu yorumunda Kassâb'ın görüşlerini serdederken izlediği; akli muhakeme ve savunduğu görüşe ulaştıracak varsayımların sunulması yöntemi açığa çıkmaktadır.

- İkincisi ise Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasından bahseden "Allah Mûsa ile de konuştu."[2] ayetidir.

Bu ayetin tefsirinde Kassâb, ayeti Allah'ın kelamının mecazi olduğunu söyleyen Cehmiyye'ye karşı delil olarak değerlendirir ve Allah'ın kelamının hakiki olduğunu ifade eder.[3] Kassâb'ın bu

(1) İbn Âşûr, a.g.e., c. 3, s. 290.

(2) Nisa 4/164.

(3) İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye bu ayet hakkında Cehmiyye'nin, Musâ'nın Allah'la konuşup Allah'ın onunla konuşmadığını ve وكلم الله موسى تكليما ayetinde Allah lafzının merfu değil mansup olduğunu söylediklerini aktarmıştır. (Bkz.: Muhammed İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, **es-Savâiku'l-Mürsele fî'r-Reddi alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattıle**, Dâru'l-Âsıme, Riyad 1987, s. 217-218.) Ebû Saîd ed-Dârimî ise Cehmiyye'den Ebû Saîd el-Merîsî'nin Allah'ın beş duyu organıyla duyumsamadığını söylediğine işaret etmiştir. Dârimî Merîsî'ye hitaben şöyle demiştir: "Sen tevilinde ilahının duymayan bir sağır, konuşmayan bir dilsiz, görmeyen bir kör, eli kopmuş, oturan ve hareket edemeyen biri

görüşündeki delili, mecazi bir ifadenin mastarla tekit edilmemesi, ayette ise bu neviden bir tekidin gerçekleşmiş ve تكليم mastarının gelmiş olmasıdır.[1] Bazıları ise -Kassâb'ın deyimiyle- bu sorunsaldan çıkmak için ayetteki konuşma sıfatını tevil etmiş ve Allah'ın bir kelam yaratıp Musa'ya duyurduğunu söylemişlerdir.[2] Kassâb onların bu sözünü uzun uzadıya tartışmış ve "Mûsâ, ateşin yanına gelince o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: "Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım."'[3] ayetini delil göstererek şöyle demiştir: "Onların dediği gibi Allah'ın bir kelam yaratması ve bizzat konuşmaması durumunda 'Ben Allah'ım' sözünün söylenmesi caiz midir? Bunun yerine -vay onların haline- 'O alemlerin rabbi olan Allah'tır' demesi gerekmez miydi?"[4] Dolayısıyla Kassâb, Cehmiyye'nin görüşünü bu ayette Allah'ın Musa'ya mütekellim sîgasıyla hitap etmiş olmasıyla çürütmüş ve tevillerinin doğru olmasının gaip sîganın kullanılmasını gerektirdiğini söylemiştir.

Beyzâvî, Ebû Suûd ve Ebû Hayyân da bu ayetteki konuşmanın gerçek anlamda olduğunu savunmuşlardır. Nitekim Beyzâvi ayetteki konuşmanın, "Allah'ın peygamberleri arasından Musa'ya has kıldığı, vahyin en üst mertebesi" olduğunu söylemiştir.[5]

---

olduğunu iddia ettin." (ed-Dârimî, **Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd el-Merîsî el-Cehmî**, s. 160.)

(1) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 279.

(2) ed-Dîneverî, a.g.e., c. 1, s. 38. (Burada İbn Kuteybe Kur'an'ı Kerim'in yaratılmış olmasını inkâr etmiş ve Allah'ın, ona duyurduğu bir söz ihdas ettiğini söylemiştir.)

(3) Kasas 28/30.

(4) el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 279-281.

(5) Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 109.

Ebû Hayyân da Kassâb ile aynı delili sunmuş ve Arapların fiili mastar ile tekit etmesinin ancak fiil hakiki anlamda kullanıldıysa gerçekleştiğini söylemiştir. Ona göre ayetteki "Allah Musa ile konuştu." ifadesi de bu yüzden Allah'ın konuşma fiilini bizzat kendisinin yaptığı anlamına gelmektedir.(1) Başka bir yerde Ebû Hayyân bu görüşünü tekrar vurgulamış ve "Fiilin mastarla tekit edilmesi fiilin gerçek anlamda vuku bulduğuna delildir, çoğunlukla kullanım bu şekildedir." demiştir.(2) Ebû Suûd da bu minvalde görüş belirtmiş ve "'تكليم' mastarının tekit olarak geldiğini, bunun da mecaz ihtimalini ortadan kaldırdığını" söylemiştir. İbn Kuteybe de bu delili kabul etmiş ve "Kelam manasının mastarla tekidi mecazi olmadığının ispatıdır." demiştir.(3) Bu görüşlerin tümü Kassâb'ın Allah'ın Musa ile konuşmasını hakiki olarak değerlendirmesi görüşünü teyit etmektedir. Kassâb bu görüşünde dilden delil getirmiş ve Arapların mastarla tekit yaptığı durumlarda mananın mecazi değil hakiki olarak anlaşıldığını söylemiştir.(4)

3.7. Görme ve İşitmenin Hakikati

Kassâb, Allah'ın görme ve duyma sıfatlarının hakikatine tefsirinde iki yerde değinmiştir:

---

(1) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 1, s. 535.

(2) Ebû Hayyân, a.g.e., c. 3, s. 414.

(3) Dîneverî, **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an**, s. 74.

(4) Ebû Cafer en-Nehhâs nahiv alimlerinin fiilin mastarla tekit edilmesi durumunda mecaz olmadığı hususunda icma ettiklerini aktarmıştır. (Bkz.: Ebû Ca'fer en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'an** (thk. Hâlid el-Alî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2008, s. 217.)

- Birincisi "Şüphesiz biz insanı, karışım halindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu işitir ve görür kıldık."[1] ayetidir.

Kassâb bu ayetin; Allah'tan işitme ve görme sıfatlarını nefyeden, Allah'ın işitme sıfatı olmaksızın duyup görme sıfatı olmaksızın duyduğunu iddia eden ve "Allah, kullarını hakkıyla görendir."[2] ayetini görme sıfatı ile görmesi ya da bir göz ile onlara bakması değil de onların hakkında bilgi sahibi olması şeklinde tevil eden Cehmiyye'ye karşı delil olduğunu düşünmektedir.[3] Kassâb'a göre Allah Teala karışım halindeki az bir suyu görme ve işitme sıfatlarıyla nitelediği gibi kendisini de nitelemiş ve "Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir."[4] demiştir. Böylece O, iki yerde de bu iki sıfatı bir araya getirmiş ve lafızlarda değişiklik yapmamıştır.[5] Bu mesele, yani aynı sıfatların Allah ve yaratılmışlar için söylenmesi, hakkında İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye farklı görüşleri serdetmiştir. Cehmiyye'nin hayy, semî, basîr, alîm, kadîr, melik gibi sıfatları yaratılmışlar için hakiki Allah için ise mecaz olarak değerlendirdiğini zikretmiştir. Başka bir grup ise bu sıfatları Allah için hakiki, yaratılmışlar için mecazi görmüştür. Ehli sünnette ise bu sıfatlar hem Allah için hem de yaratılmışlar için hakikidir.[6] Daha önce de zikredildiği gibi ehli sünnet; Allah'ın kendisini nitelediği sıfatları üzerine hiçbir ekleme yapmadan ve üzerinden bir şey eksiltmeden, mecaz ihtimali olmaksızın ve zahirine muhalif bir biçimde tevil edilmeksizin, kulların sıfatlarına benzetmeksizin kabul etmektedir. Allah Teala'nın semî ve basîr olması, onun

---

(1) İnsan 76/2.
(2) Bu ifade üç ayette geçmektedir: Âli İmran 3/15 ve 20, Mümin 40/44.
(3) ed-Dârimî, a.g.e., s. 300.
(4) Nisa 4/134.
(5) el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 457.
(6) Cevziyye, **Bedâiu'l-Fevâid,** c. 1, s. 165.

işitme sıfatıyla işittiği ve görme sıfatıyla gördüğü anlamına gelir. Bu da tıpkı ilim sıfatıyla alim olması gibidir.(1)

Kassâb, işitme ve görme sıfatlarını mecazi anlama hamleden Cehmiyye'nin görüşünü kabul etmemiş ve bunun Kur'an'da Allah'a isnat edilen sıfatların iptaline neden olduğunu söylemiştir. Ona göre eşyayı idrak etme özelliği yaratılmışlarda mevcut olmakla birlikte bu, Yaradan'ın eşyayı idrakinden farklıdır. Kassâb bu ayeti, Allah'a görme ve işitme sıfatlarının nispet edilmesinin ve bu sıfatların yaratılmamış ve hakiki olduğunun delili kabul eder.(2) Cehmiyye'nin savunduğu görüş ise Mutezile'nin görüşüne muhaliftir; zira Mutezile Allah'ın hakiki manada âlim, kâdir, semî ve basîr olduğunu söylemektedir.(3)

- İkincisi ise "Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm."(4) ayetidir.

Kassâb şöyle demiştir: ""Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm." ayeti Mutezile'ye(5) ve Cehmiyye'ye kendisinden kaçışın olmadığı güçlü bir karşı delildir. Çünkü görme ve işitmenin anlamı bilme ve kuşatma olsaydı -Allah daha iyi bilir ama- "Ben sizinle beraberim." ifadesiyle yetinilir ve tıpkı Mücadele suresinin "Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da

---

(1) Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime,** s. 44.
(2) el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 457-458-559.
(3) Eş'arî, **Makalât,** s. 261.
(4) Taha 20/46.
(5) Mutezile'nin bir kısmını kastediyor olması muhtemeldir. Nitekim Ebû'l-Hasen el-Eş'arî Mutezile'nin çoğunun Allah'ın hakiki manada alim, kadir, semî ve basîr olduğunu söylediklerini aktarmıştır. (Bkz.: Eş'arî, a.g.e., s. 183.)

olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir.”[1] ayetinde olduğu gibi “İşitirim ve görürüm.” denmezdi. Ayette onların işaret ettiği anlam tamamlandıktan sonra “İşitirim ve görürüm.” denmesi ise tüm şüpheyi ortadan kaldırmış ve Allah’ın işitme sıfatıyla işitip görme sıfatıyla gördüğü hususunda hiçbir müphemlik bırakmamıştır.”[2]

Kassâb bu ayetteki görme ve işitmenin hakiki olduğunu, mecaz olmadığını düşünmüş ve Allah Teala’nın birliktelik manasına bu sıfatları eklemesini delil olarak göstermiştir.

Zemahşerî de şöyle demiştir: “‘Sizinleyim’, ‘sizi koruyorum ve size yardım ediyorum, sizinle onun arasında geçen söz ve fiilleri duyuyorum ve görüyorum’ demektir. Burada adeta ‘Ben sizin için bir koruyucuyum, yardımcıyım, sizi gören ve duyanım.’ denmektedir.”[3] Görüldüğü gibi Zemahşerî bu sözlerinde görme ve işitme sıfatları için mecazi bir anlama işaret etmemiş, ayeti hakiki manasıyla anlamıştır.

Beyzâvî de görme ve işitme sıfatlarını hakiki manasıyla kabul ettiği anlaşılan bir görüşü takip etmiş ve söyle demiştir:

> “Allah’ın onlarla olması koruma ve yardım etme iledir. Görüp duyması ise onlarla Firavun’un arasında geçenleri gördüğü ve duyduğu, onun şerrinden onları koruyacağı ve yardımını onlar için gerçekleştireceği şeyler yaratacağı anlamına gelir. Allah’ın onları görüp duyarak koruması anlamını kabul ederek başka bir şey takdir edilmemesi de mümkündür; zira koruyan kişi

(1) Mücadele 58/7.
(2) el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 28.
(3) Zemahşerî, a.g.e., s. 657.

eğer güçlü, gören ve işiten olursa koruma tam olarak tahakkuk etmiş demektir."[1]

Râzî ise bu ayetteki görmeyi mecaza hamletmiş ve "Adeta göz koruyup gözetmenin sebebidir ve sebep zikredilerek müsebbep kastedilebilir. 'Ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm.' ayeti bunun örneğidir.[2]

Adı geçen müfessirlerin görüşleri göz önüne alındığında her biri farklı bir itikadi mezhebe sahip olan üç müfessirin aynı görüşte olduğu görülmektedir: Mutezile'ye mensup olan Zemahşerî, ehli sünnetten bir alim olan Beyzâvî ve görüşlerinden zâhirî mezhepten olduğu anlaşılan Kassâb. Üçü de mevzubahis ayetteki görme ve işitmenin hakiki manada geldiğini savunmuşlardır. Bu da Allah'ın sıfatları hakkındaki ayetler hususunda tüm mezheplerin farklı görüşte olmadığının ve az da olsa zaman zaman görüş birliği olduğunun delilidir.

Kassâb'ın üzerinde durduğu bu ayetlerden sonra anlaşılıyor ki o, Allah'ın sıfatlarının hakiki olması ve mecaz oluşunun inkâr edilmesi noktasında ehli sünnete tabi olmuştur. Ayrıca o, Allah'ın kendisini nitelediği sıfatların mecaz olduğunu savunan Mutezile ve Cehmiyye'ye cevap verirken bu üzerinde durduğu ayetleri delil olarak göstermiştir. Kullandığı bu delil, beyan ve akait ilimlerinin ikisinin de birbiri üzerinde etkili olduğunu, itikadi bir görüşteki farklılığın belâğî bir konudaki görüş farklılığından kaynaklandığını ve Kassâb'ın Allah'ın sıfatlarının mecazi olmadığı yönündeki görüşünün onun Kur'an'daki mecazı tümüyle reddetmesini gerektirmediğini kanıtlamaktadır.

---

(1) el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 28.
(2) Râzî, a.g.e., c. 22, s. 54.

Sonuç:

Çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

- Kassâb'ın, Allah'ın sıfatlarını mecazi kabul eden Mutezile ve kelam ehline sert bir şekilde karşı durduğu; bu sıfatların mecazi oluşunu reddederek hakiki olduğunu söylediği görülmüştür. Bu görüşüyle o, İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim gibi önde gelen Ehli sünnet alimlerinin görüşlerini takip etmektedir. Ancak o, Kur'an'daki mecazın varlığını tümüyle inkâr etmemekte, hatta tefsirinin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olmayan bazı yerlerinde mecazın varlığını savunmaktadır. Dolayısıyla biz Kassâb'ın; mecazı dilde ve Kur'an'da reddeden gruba, dilde kabul edip Kur'an'da reddeden gruba ya da ikisinde de var olduğunu söyleyen gruba dahil edilmesinin doğru olmadığını düşünüyoruz. Nitekim o tüm bu gruplar arasında orta bir yerde durmakta, Kur'an-ı Kerim'deki mecaza ilişkin duruşunu belirleyen bir kaide koymaktadır. Bu kaide de bir sözün mecaza hamledilmesinin mümkün olması için buna işaret eden bir ayet, hadis ya da icmanın gerekliliği yönündedir.
- İtikadi farklılıklar müfessir ve alimlerin belâğî meseleleri işleyişinde etkili olmuştur. Onların belâğî meselelerdeki görüşleri, başta Allah'ın sıfatları olmak üzere itikadi konulardaki görüşlerine binaen şekillenmektedir. Bu nedenle Kassâb'ın

tefsiri, itikadi ihtilafların belâgat alanına taşınmasının bir örneğini teşkil etmektedir.

- Belâgat ilmi Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde destek alınan ilimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu ilmin hedefleri, yerine getirdiği sanatsal görevle sınırlı değildir. Bilakis belâgat; sosyoloji, felsefe, psikoloji, din bilimleri gibi beşerî bilimlerle irtibatlı birçok başka görevi de yerine getirmektedir. Dolayısıyla biz, müfessirlerin belâgata ilişkin görüşleri üzerinde durmanın Allah'ın kelamını anlamaya ve bu kelamın tefsiri ile tevilinde ortaya çıkan ihtilafları öğrenmeye yardımcı olacağını düşünmekteyiz. Bu da müfessirlerin Kur'an beyanına yönelik idrakleriyle fıkhî-itikadî görüşleri arasında bağlantı kurulmasıyla mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

Abbâs, F. (2007). *el-Belâğa Fünûnuhâ ve Efnânuhâ: İlmu'l-Beyân ve'l-Bedî*. Ammân: Dâru'l-Furkan.

Abdulcebbâr, A., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. Abdulkerîm Osman). Kahire: Mektebetu Vehbe.

Abdusselâm, I. (2013). *el-İşâra ila'l-Îcâz fî Ba'di Envâi'l-Mecâz* (thk. Abdulmun'im Beşnâî). Tırablus: Dâru ve Mektebetu'l-İmâm.

Abdusselâm, I. (1996). *Tefsîru'l-Kur'an* (thk. Abdullah el-Vehbî). Beyrut: Dâru İbn Hazm.

Âşûr, A. (1984). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: es-Seddâdu't-Tûnusiyye.

Âmir, T. (2011). *et-Te'vîl ınde'l-Müfessirîn mine's-Selef*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.

Beğavî, H. (1991). *Tefsîru'l-Beğavî* (thk. Muhammed en-Nemr Osmân ed-Damîriyye ve Süleymân el-Harş). Riyâd: Dâru Tıybe.

Bekrî, D., *en-Nefhâtu'l-Kudsiyye fî Şerhi Meâni't-Tedbîrâti'l-İlâhiyye* (thk. eş-Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî). Beyrut: Kitâb Nâşirûn.

Beyzâvî, N., *Tefsîru'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ve Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî.

Cevziyye, M. (t.y). *Bedâi'u'l-Fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî.

Cevziyye, M. (1987). *es-Savâiku'l-Mürsele fî'r-Reddi alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattıle*. Riyad: Dâru'l-Âsıme.

Cühenî, M. (1999). *el-Mevsûatu'l-Müyessera fî'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâb el-Muâsıra.* Riyâd: Dâru'n-Nedveti'l-Arabiyye.

Dârimî, O. (1998). *Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd* (thk. Reşîd el-Elmaî). Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd.

Dîneverî, İ. (1991). *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Redd 'alâ'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (thk. Ömer Ebû Ömer). Riyâd: Dâru'r-Râye.

Dîneverî, İ. (2002). *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an* (thk. İbrâhîm Şemsuddîn). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ebû Hayyân, M. (1993). *el-Bahru'l-Muhît* (thk. 'Âdil Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avvıd). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ebû Suûd, M. (t.y). *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

Ebû Zeyd, A. (1986). *el-Menha'l-İ'tizâlî fî'l-Beyân ve İ'câzi'l-Kur'an*. Ribat: Mektebetu'l-Me'ârif.

Ebû Zeyd, A. (1989). *Mukaddime fî'l-Usûli'l-Fikriyye li'l-Belâğa ve İ'câzi'l-Kur'an*. Ribat: Dâru'l-Îmân.

Ebû Zeyd, N. (1983). *el-İtticâhu'l-Aklî fî't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr.

Eş'arî, A. (2011). *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (thk. Sâlih Mukbil et-Temîmî). Riyâd: Dâru'l-Müslim li'n-Neşr.

Enbârî, M. (1981). *el-Müzekker ve'l-Müennes* (thk. Muhammed Abdulhâlık Udayme). Mısır: Lecnetu İhyâi't-Turâs.

Eş'arî, A. (1990). *Makalâtu'l-İslâmiyyîn* (thk. Muhyiddîn Abdulhamîd). Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.

Hafâcî, İ. (1982). *Sırru'l-Fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Manzûr, C. (t.y). *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut.

İbn Teymiyye, A. (2005). *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bida'ihim el-Kelâmiyye* (thk. Abdurrahman el-Yahya). Suudi Arabistan: Mecma'ul Melik Fühd.

İbn Teymiyye, A. (1991). *Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl* (thk. Muhammed Sâlim). Suudi Arabistan: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.

İbn Sîde, A. (1996). *el-Muhassas* (thk. Halîl İbrahîm Ceffâl). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

Kassâb, K. (2003). *Nüketu'l-Kur'an ed-Dâlle 'alâ'l-Beyân* (thk. Alî et-Tuveycirî vd.). Demmâm: Dâru'l-Kıyem.

Mâverdî, A. (t.y). *en-Nüket ve'l-Uyûn* (thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Mut'inî, A. (1992). *Hasâisu't-Tabîr el-Kur'anî ve Simâtuhu'l-Belâğiyye* (Basılmış Doktora Tezi). Mısır: Mektebetu Vehbe.

Müslim, E. (t.y). *el-Câmiʿu's-Sahîh*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.

Necmî, İ. (2015). *el-Luğa ve'l-Mezhebiyye*. Kahire: Mısru'l-Arabiyye.

Nesefî, A. (1998). *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl* (thk. Yûsuf Bedevî ve Muhyiddîn Misto). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Nehhâs, A. (2008). *İ'râbu'l-Kur'an* (thk. Hâlid el-Alî). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Nümeyrî, R. (1995). *Dîvânu'r-Râî en-Nümeyrî* (thk. Vâdıh es-Samed). Beyrut: Dâru'l-Cîl.

Rahîl, **S.** (2019). Kudsiyyetu'n-Nass beyne'l-Hakikati ve'l-Mecâz. *en-Nusûsu'l-Arabiyye Kadîmuhâ ve Hadîsuhâ ve Ra'yu'n-Nukkad ve Ulemai'l-Luğa Sempozyumu (13-14 Kasım 2019).*

Râzî, F. (1981). *Tefsîru Mefâtihi'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Sa'lebî, **A**. (2002). *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an* (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

Sammûd, **H**. (1981). *et-Tefkîru'l-Belâğî 'ınde'l-Arab*. Tunus: el-Matba'atu'r-Resmiyye li'l-Cumhûriyyeti'-Tûnusiyye.

Sem'ânî, **A.**, *Tefsîru'l-Kur'an* (thk. Ğanîm b. Ğanîm). Riyâd: Dâru'l-Vatan.

Suyûtî, **C**. (2008). *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Mustafa Şeyh Mustafa). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.

Südeys, A. (2008). *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye.

Şâtıbî, **İ.** (1997). *el-Muvâfakat* (thk. Ebû Ubeyde Meşhûr Âlu Selmân). Dâru İbn Affân.

Ulyeş, **M**. (t.y). *Hâşiyetu Ulyeş alâ'r-Risâleti'l-Beyâniyye li's-Sabbân* (thk. Ahmed el-Mezîdî). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Zemahşerî, **C.** (2009). *el-Keşşâf* (thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.